BACK
al-Ghazzali

مقاصد الفلاسفة

لحجة الاسلام الغزالي رحمه الله

﴿ في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية ﴾

(يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا)

الى طلاب العلم وعشاق الحكمة أزف هذا الجوهر المكنون بعد اختبائه في زوايا النسيان في البلاد القصوى والمعاهد النائية فقد طوح بنا القدر الى تلك الارجاء وبذلنا النفس والنفيس في استحضار هذا السفر الجليل ثم ساعدنا القدر في الحصول على نسخة أخرى منه وجدناها عند الاستاذ الفاضل الشيخ رشيد الرافعي نجل المرحوم العلامة الشيخ عبد القادر الرافعي مفتي الديار المصرية سابقا وكان ذلك أحسن عون لنا على ابراز الكتاب في غاية التصحيح هذا مع مباشرة أهل الدراية بتلك الفنون العالية لذلك والله ولي التوفيق

﴿ طبع على نفقة حضرة الفاضل ﴾

(الشيخ محي الدين صبري الكردي)

﴿ الطبعة الاولى ﴾

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى عصمنا من الضلال * وعرفنا مزلة أقدام الجهال والصلاة على المخصوص من ذى الجلال بالقبول والاقبال * محمد المصطفى خير خلقه وعلى آله خير آل *

﴿ أما بعد ﴾ فانك التمست كلاما شافيا فى انكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم واغوائهم * ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم * واعلامك معتقدهم * فان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال بل هو رمي في العماية والضلال * فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل بل لا أقصد الا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر مايجرى مجرى

الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم ومقصود الكتاب حكاية ﴿ مقاصد الفلاسفة ﴾ وهو اسمه وأعرّفك أولا ان علومهم أربعة أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات

(أما الرياضيات) فهى نظر في الحساب والهندسة وليس فى مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل ولا هي مما يمكن أن يقابل بانكار وجحد واذا كان كذلك فلا غرض لنا فى الاشتغال بايراده

(وأما الالهيات) فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادر فيها

(وأما المنطقيات) فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها وانما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات دون المعانى والمقاصد اذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار

(وأما الطبيعيات) فالحق فيها مشوب بالباطل والصواب فيها مشتبه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب * وسيتضح في كتاب التهافت بطلان ماينبغى أن يعتقد بطلانه ولنفهم الآن

ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملا مرسلا من غير بحث عن الصحيح والفاسد حتى اذا فرغنا منه استأنفنا له جدا وتشميرا في كتاب مفرد نسميه ﴿ تهافت الفلاسفة ﴾ ان شاء الله * ولتقع البداية بتفهيم المنطق وايراده

القول في المنطق

﴿ مقدمة فى تمهيد المنطق وبيان فائدته وأقسامه ﴾

(أما التمهيد) فهو أن العلوم وان انشعبت أقسامها فهى محصورة فى قسمين التصور والتصديق (أما التصور) فهو ادراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر والملك والجن والروح وأمثاله (وأما التصديق) فكعلمك بان العالم حادث والطاعة يثاب عليها والمعصية يعاقب عليها وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران فان من لم يفهم العالم وحده والحادث وحده لم يتصور منه التصديق بانه حادث بل لفظ الحادث اذا لم يتصور

معناه صار كلفظ المادث مثلا ولو قيل العالم مادث لم يمكنك
لا تصديق ولا تكذيب لان مالا يفهم كيف ينكر أو كيف
يصدق به وكذا لفظ العالم اذا أبدل بمهمل * ثم كل واحد من التصور
والتصديق ينقسم الى ما يدرك أولا من غير طلب وتأمل والى
مالا يحصل الا بالطلب * أما الذي يتصور من غير طلب فكالموجود
والشيء وأمثالهما وأما الذي يتحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح
والملك والجن وتصور الأمور الخفية ذواتها * وأما التصديق المعلوم
أولا فكالحكم بان الاثنين أكثر من واحد وان الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية ويضاف اليه الحسيات والمقبولات وجملة من
العلوم التى تشتمل النفوس عليها من غير سبق طلب وتأمل فيها
وينحصر فى ثلاثة عشر نوعا وسيأتي في موضعه * وأما الذى يدرك
بالتأمل فكالتصديق بحدوث العالم وحشر الأجساد والمجازات
على الطاعات والمعاصي وأمثالها وكل مالا بد فى تصوره من طلب
فلا ينال الا بذكر الحد وكل مالا بد في تصديقه من طلب فلا
ينال الا بالحجة وكل واحد منهما من ضرورته أن يتقدم عليه علم
لا محالة فانا اذا أنكرنا معنى الانسان وقلنا ماهو فقيل لنا هو
حيوان ناطق فينبغي ان يكون الحيوان معلوما عندنا وكذلك

الناطق حتى يحصل لنا بهما العلم بالانسان المجهول * ومهما لم نصدق بان العالم حادث فقيل لنا العالم مصور وكل مصور حادث فاذا العالم حادث فهذا لا يفيدنا العلم بما جهلناه من حدوث العالم الا اذا سبق لنا التصديق بان العالم مصور وبان المصور حادث فمندذلك تقتنص بهذين العلمين العلم بما هو مجهول عندنا فيثبت بهذا ان كل علم مطلوب فانما يحصل بعلم قد سبق ثم لا يتسلسل الى غير النهاية فلا بد وأن ينتهى الى أوائل هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكرة ـ هذا تمهيد القول في المنطق (أما فائدة المنطق) فلما ثبت ان المجهول لا يحصل الا بمعلوم وليس يخفي ان كل معلوم لا يمكن التوصل به الى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه وطريق فى ايراده واحضاره فى الذهن يفضي ذلك الطريق الى كشف المجهول فما يؤدى منه الى كشف التصورات يسمى حدا أو رسما وما يفضى الى العلوم التصديقية يسمى حجة فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل وغيره * وينقسم كل واحد من الحد والقياس الى ما هو صواب ليفيد اليقين والى ما هو غلط ولكنه شبيه بالصواب فعلم المنطق هو القانون الذى به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا وكأنه

الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل مالم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان * ولا الربح عن الخسران * فان قيل ان كانت فائدة المنطق تميز العلم عن الجهل فما فائدة العلم * قيل له الفوائد كلها مستحقرة بالاضافة الى السعادة الأبدية وهى سعادة الآخرة وهي منوطة بتكميل النفس وتكميلها بأمرين التذكية والتحلية (أما التذكية) فهى تطهيرها عن رذائل الأخلاق وتقديسها عن الصفات المذمومة (وأما التحلية) فبان ينتقش فيها حلية الحق حتى ينكشف لها الحقائق الالهية بل الوجود كله على ترتيبه انكشافا حقيقيا موافقا للحقيقة لا جهل فيها ولا لبس ومثالها المرآة التي كمالها فى أن يظهر فيها الصور الجميلة على ماهى عليها من غير اعوجاج وتغيير وذلك بتطهيرها عن الخبث والصدأ بان يحاذى بها شطر الصور الجميلة فالنفس مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكيت وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق ولا يمكن التميز بين الاخلاق المذمومة والمحمودة الا بالعلم ولا معنى لتحصيل نقش الموجودات كلها في النفس الا بالعلم ولا طريق الى تحصيله الا بالمنطق فاذا فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فاذاصح رجوع السعادة الى كمال النفس بالتذكية والتحلية

صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة * أما أقسام المنطق وترتيبه فيتبين بذكر مقصوده ومقصوده الحد والقياس وتميز الصحيح منهما عن الفاسد وأهمهما القياس وهو مركب اذ لا ينتظم قياس الا من مقدمتين كما سيأتي وكل مقدمة فيها موضوع ومحمول وكل موضوع ففيه لفظ ويدل لا محالة على معنى ومن أراد تحصيل المركب اما في الوجود أو في العلم فلا سبيل له الا بتقديم المفردات والأجزاء المفردة أولا كما أن باني البيت يفتقر الى أعداد الخشب واللبن والطين واحضار المفردات والأجزاء أولا ثم الاشتغال بالبناء ثانيا ـ فكذلك العلم يحذو حذو المعلوم فانه مثال مطابق للمعلوم فطالب العلم بالمركب ينبغي أن يحصل العلم أولا بالمفردات فلزم من ذلك أن نتكلم في الالفاظ ووجه دلالتها على المعاني ثم في المعاني وأقسامها ثم في القضية المركبة من محمول وموضوع وأقسامها ثم في القياس المركب من قضيتين ونتكلم في القياس في فنين أحدهما في مادته والآخر في صورته كما سيأتي فعلى هذا يشتمل ما نريد ايراده من المنطق على فنون

﴿ الفن الاول في دلالة الألفاظ ﴾

وتتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة (الاول ايساغوجي)

اعلم بان دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه (أحدها) بطريق المطابقة كدلالة لفظ البيت على معناه (والآخر) بطريق التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط المخصوص فان لفظ الحائط موضوع للمسمى به بالمطابقة فيدل عليه بذلك ولفظ البيت أيضا يدل عليه ولكن يفارقه فى وجه الدلالة (والثالث) بطريق الالتزام كدلالة السقف على الحائط فانه يباين طريق المطابقة والتضمن فلم يكن بدّ من اختراع اسم ثالث والمستعمل في العلوم والمعول عليه فى التفهيمات طريق المطابقة والتضمن أما الالتزام فلا فان اللوازم أيضا لها لوازم وتتداعى الى أمور غير محدودة ولا يحصل التفاهم بها (قسمة ثانية) اللفظ ينقسم الى مفرد ومركب (أما المفرد) فهو الذي لا يراد بأجزائه أجزاء من المعنى كالانسان فانه لا يراد بإنْ ولا بسَانْ معنى من أجزاء معنى الانسان بخلاف قولك غلام زيد وزيد يمشى اذ يراد بالغلام الذى هو جزء من الكلام معنى وبزيد معنى واذا قلت عبد الله وكان اسم لقب كان مفردا لانك لا تقصد به الا ماتقصد بقولك زيد وان أردت النعت فهو مركب واذ كان كل مسمى بعبد الله عبد الله لا محالة صار هذا الاسم فى حقه كالمشترك تارة يطلق لقصد التعريف فيكون اسما مفردا

وتارة يراد به الوصف فيكون مركبا (قسمة ثالثة) اللفظ ينقسم الى جزئي وكلي * فالجزئي ما يمنع نفس مفهومه من الشركة فيه كقولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة * والكلي مالا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه كالفرس والشجر والانسان وان لم يكن فى العالم الا فرس واحد فقولك الفرس كلي لان الاشتراك فيه ممكن بالقوة وان لم يوجد بالفعل وانما يصير جزئيا بان تقول هذا الفرس ولهذا لو قلت الشمس فهو كلى لانه لو قدرت شموس لدخلت تحت الاسم بخلاف قولك هذه الشمس (قسمة رابعة) اللفظ ينقسم الى فعل واسم وحرف *والمنطقيون يسمون الفعل كلمة وكل واحد من الاسم والفعل يفارق الحرف فى ان معناه تام بنفسه فى الفهم بخلاف الحرف فانه اذا قيل لك مَنِ الداخل فقلت زيد فهم وتم الجواب واذا قيل ماذا فعلت فقلت ضربت تمّ الجواب ـ ولو قيل أين زيد فقلت في أو قلت على لم يتم الجواب مالم تقل فى الدار أو على السطح فيظهر معنى الحرف في غيره لافي نفسه * ثم يفارق الكلمة الاسم في انه يدل على معنى وعلى زمان وقوع ذلك المعنى كقولك ضرب فانه يدل على الضرب الواقع فى الماضي والاسم كقولك الفرس فانه لا يدل على الزمان

فان قيل فقولك أمس وعام أول يدل على الزمان فليكن فعلا * قيل الفعل ما دل على معنى وعلى زمان ذلك المعنى وقولك أمس يدل على زمان هو نفس المعنى لا هو زمان المعنى فلو كان يدل أمس على معنى الامس وعلى زمان هو غير معنى الامس لقيل انه فعل ولكان لازما ومنطبقا على حمد الفعل (قسمة خامسة) الالفاظ من المعانى على خمسة منازل (المتواطئة والمترادفة والمتباينة والمشتركة والمتفقة) أما المتواطئة فكقولك حيوان فانه ينطبق على الفرس والثور والانسان بمعنى واحد من غير تفاوت فى القوة والضعف ولا تقدم ولا تأخر بل الحيوانية للكل واحد - وكذلك الانسان على زيد وعمرو وخالد * وأما المترادفة فهى الاسامى المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالليث والأسد والخمر والعقار * والمتباينة هى الاسامى المختلفة للمسميات المختلفة كالفرس والثور والسماء لمسمياتها والمشتركة هى اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة كلفظ العين للذهب والشمس والميزان وعين الماء * والمتفقة هى المترددة بين المشتركة والمتواطئة كالوجود للجوهر والعرض فانه ليس كلفظ العين اذ مسمياتها لا تشترك فى أمر والوجود حاصل للعرض كما انه حاصل للجوهر وليس كالمتواطئة لان الحيوانية

للفرس والانسان ثابت على وجه واحد من غير اختلاف والوجود يثبت للجوهر أولا ثم يثبت للعرض بواسطته فهو ثابت بتقدم وتأخر وقد يسمى هذا مشككا لتردده * ولنقتصر من فن الالفاظ على هذا الفن

﴿ الفن الثاني فى المعانى الكلية واختلاف نسبها وأقسامها ﴾

اذا قلنا هذا الانسان حيوان وأبيض أدركنا تفرقة بين نسبة الحيوانية اليه وبين نسبة الابيضية اليه فما نسبته الى الموضوعات نسبة الحيوانية يسمى ذاتيا وما نسبته يشبه نسبة الابيضية يسمى عرضيا فيقال كل معنى كلى نسب الى جزئي تحته فاما أن يكون ذاتيا واما أن يكون عرضيا ولا يكون المعنى ذاتيا مالم يجتمع فيه ثلاثة أمور (الاول) انك مهما فهمت الذاتى وفهمت ما هو ذاتى له لم يمكنك أن يخطر ببالك الموضوع أو تفهمه الا أن تفهم أولا حصول الذاتي له ولا يمكنك فهمه دون ذلك الذاتى فانك اذا فهمت الانسان والحيوان لم يمكنك فهم الانسان دون فهم الحيوان أولا واذا فهمت العدد وفهمت الاربعة لم يمكنك أن تقدر الاربعة داخلة فى فهمك دون أن تفهم العدد أولا ولو أبدلت الحيوان والعدد بالموجود والابيض أمكنك أن تفهم

الاربعة من غير أن يدخل فى فهمك انها موجودة أم لا وانها أبيض أولا بل ربما يشك فى ان فى العالم أربعة أم لا وذلك لا يقدح في فهمك ذات الأربعة وكذلك تفهم ماهية الانسان بعقلك من غير ان تحتاج الى فهم كونه أبيض أو فهم كونه موجوداً ولا يمكن دون كونه حيوانا وان لم يساعدك الذهن في فهم هذا المثال لأنك انسان موجود ولكثرة وجود الانسان فابدله بالتمساح أو بما شئت من الحيوانات وغيرها فبذلك يظهر ان الوجود عرضي للماهيات كلها * وأما الحيوان للانسان فذاتى وكذلك اللون للسواد والعدد للخمسة * والثاني انك تفهم ان الكلي لابد ان يكون أولا حتى يكون الجزئي الموضوع تحته حاصلا اما فى الوجود أو فى الذهن اذ تفهم انه لابد من حيوان أولا حتى يكون انسانا أو فرسا ولا بد من عدد أولا حتى يكون أربعة أو خمسة ولا يمكنك ان تقول لابد من ضحاك أولا حتى يكون انسانا بل لابد من انسان أولا حتى يكون ضحاكا وكون الانسان ضحاكا بالطبع وصف له عرضى تابع لوجوده وهو مساو لكونه حيوانا فى انه لازم لايفارق ولكن الفرق بينهما مدرك اذ لابد من اتصال الروح بجسد الانسان أولا ليكون انسانا ولا

يمكن ان يقال لابد من ضحاك أولا ليكون انسانا بل يقال لابد من انسان أولا ليكون ضحاكا ولا نعني بهذه الأولية ترتيبا زمانيا بل ترتيباً عقلياً وان كان مساويا فى الزمان * والثالث ان الذاتي لا يمكن ان يعلل فلا يمكن ان يقال أي شئ جعل الانسان حيوانا والسواد لونا والأربعة عدداً بل الانسان حيوان بعينه وذاته لابجعل جاعل اذ لو كان بجعل جاعل لتصور ان يجعله انسانا ولا يجعله حيوانا ولا يمكن ذلك فى الوهم كما يمكن فى الوهم ان يجعل انسانا ولايجعل ضحاكا * وأما العرضى فمعلل اذ يقال ماالذى جعل الانسان موجوداً فيصح السؤال ولا يصح ان يقال ما الذى جعله حيوانا بل كان قولك ما الذى جعل الانسان حيوانا كقولك ما الذى جعل الانسان انسانا فيقال هو انسان لذاته ـ وكذلك هو حيوان لذاته لأن معنى الانسان حيوان ناطق فلا فرق بين قو[لك] ما الذى جعل الحيوان الناطق حيوانا ناطقا وبين قوله ما الذ[ي] جعل الانسان حيوانا الا انه اقتصر فى أحد السؤالين على ذ[كر] احدى الذاتيين دون الأخرى * وبالجملة مهما لم يكن المحمول غير الموضوع وخارجا عن ذاته بالكلية لم يمكن ان يطلب له علة فلا يقال لم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا ويقال لم كان الممكن موجودا

(قسمة أخرى للعرض خاصة) العرض ينقسم الى لازم لا يفارق أصلا كالضحاك للانسان وكالزوجية للاثنين وككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فانه لايفارق المثلث وهو لازم وليس بذاتي والذى يفارق ينقسم الى ماهو بطىء المفارقة ككونه صبيا وشابا والى ما هو سريع المفارقة كصفرة الوجل وحمرة الخجل والذى يفارق ينقسم الى مايفارق فى الوهم دون الوجود كالسواد للزنجى والى مالا يتصور ان يفارق أيضا فى الوهم كالمحاذاة للنقطة والزوجية للاربعة وقد يفارق فى الوهم دون الوجود ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين اذ قد يفهم المثلث من لا يفهم ذلك ولا يمكن فهم الاربعة الا وان يقترن به فهم الزوجية وان كانت من اللوازم ولما كان مثل هذا اللازم قريباً من الذاتى وملتبسا به جمعنا تلك المعانى الثلاثة لتعتبر جميعها فتعرف باجتماعها كون الشئ ذاتياً ولا يعول على آحادها * وينقسم العرضى الى مايخص موضوعه كالضحاك للانسان ويسمى خاصا والى ما يعم غيره كالأكل للانسان ويسمى عرضيا مطلقاوعرضا عاما (قسمة أخرى للذاتى) الذاتى ينقسم باعتبار العموم والخصوص الى مالا أعم فوقه ويسمى جنسا والى مالا أخص تحته ويسمى نوعا والى ما هو متوسط

ويسمى نوعا بالاضافة الى مافوقه وجنسا بالاضافة الى ما تحته ويسمى الذى لانوع تحته نوع الانواع والذى لاجنس فوقه جنس الاجناس * والاجناس العالية التى لاجنس فوقها عشرة كما سيأتى واحد جوهر وتسعة أعراض فالجوهر جنس الاجناس اذ ليس شئ أعم منه الا الوجود وهو عرضي وليس بذاتي * والجنس عبارة عن الذاتي الاعم * ثم ينقسم الى الجسم وغير الجسم * والجسم ينقسم الى النامى وغير النامى * والنامى ينقسم الى الحيوان والى النبات والحيوان ينقسم الى الانسان وغيره فالجوهر جنس الاجناس والانسان نوع الانواع وما بينهما من النبات والحيوان يسمى نوعا وجنسا بالاضافة * وانما قيل للانسان نوع الانواع لانه لاينقسم الا الى معان عرضية كالصبي والكهل والطويل والقصير والعالم والجاهل - وهذه عرضيات ليست بذاتيات اذ الانسان يفارق الفرس بذاته والسواد يفارق البياض بذاته وهذا السواد لايفارق ذلك السواد بذاته وطباعه ولكن يكون هذا فى المداد وذلك فى الغراب واضافته الى الغراب عرضي له وزيد لايفارق عمرا فى الانسانية ولا فى أمر ذاتي بل فى كونه ابن شخص آخر ومن بلد آخر أو على لون آخر وقد يوجد فيه حرفة وخلق آخر وكل هذا

عرضيات للانسان كما سبق ذكره بتعريف العرضى (قسمة أخرى) الذاتى باعتبار آخر ينقسم الى ما يقال فى جواب ما هو مهما كان مطلب السائل بقوله ماهو حقيقة الذات والى ما يقال فى جواب أيّ شئ هو فالاول يسمى جنسا أونوعا والاخر يسمى فصلا * فمثال الاول الحيوان المقول فى جواب قول القائل بعد اشارته الى فرس أو ثور أوانسان ماهو ــ وكذا الانسان المقول في جواب من أشار الى زيدوعمرو وخالد وقال ماهم * ومثال الثاني الناطق فانه اذا أشار الى انسان وقال ماهو فقلت حيوان لم ينقطع السؤال فان الحيوان يشمل غير الانسان بل يحتاج الى ما يفصل ذاته عن غيره فيقول أيّ حيوان هو فجوابه انه الناطق فيكون الناطق فصلا ذاتيا مقولا فى جواب أي شئ هو * ومجموع الحيوان والناطق حد حقيقي اذ الحد عبارة عما يصور كنه ماهية الشئ فى نفس السائل فان أبدلت الناطق بعرضى يفصله عن سائر الحيوانات كقولك حيوان مديد القامة عريض الاظفار ضحّاك بالطبع فان هذا يميزه ويفصله عن سائر الحيوانات ولكن يسمى رسما * وفائدته التميز فقط * وأما الحد فيطلب به حقيقة ذات الشئ فلا يحصل الا بذكر الفصول الذاتية وأما التميز فيحصل تبعا لها وقد يحصل التميز بفصل واحد وقد

لا تتصور الحقيقة الا بذكر فصول قرب شيء له فصول تزيد على واحد فيجب على المطلوب منه تصوير ماهية الشيء فى النفس ان يذكر تلك الفصول فمن قال في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس فقد أتى بأمور ذاتية مميزة مطردة منعكسة ولكنه ينبغي ان يضيف اليه المتحرك بالارادة حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ويتم بسببه تصور الحقيقة واذا عرض الكلام فى الحد فلننبه على مثارات الغلط وهى بعد الجمع بين الجنس الأقرب وجميع الفصول الذاتية على الترتيب ترجع الى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه بأن تعرف الشيء بنفسه أو بما هو مثله فى الغموض أو بما هو أغمض منه أو بما لا يعرف إلا به * مثال الاول قولهم فى حد الزمان انه مدة الحركة لأن الزمان هو مدة الحركة ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه الا مدة الحركة وان معنى المدة ماهو * ومثال الثاني ان تقول فى حد البياض البياض ما يضاد السواد فيعرف الشيء بضده * ومهما أشكل الشيء أشكل ضده فضده فى الخفاء مثاله فليس تعريف البياض بالسواد بأولى من عكسه * ومثال الثالث قول بعضهم في حد النار انه العنصر الشبيه بالنفس ومعلوم ان النفس أغمض من النار فكيف تعرف به * ومثال

الرابع ان يعرف الشيء بما لا يعرف الا به كقولك في حد الشمس انه الكوكب المضيء الذى يطلع نهاراً فيذكر النهار فى حد الشمس ولا يعرف النهار الا بعد معرفة الشمس اذ حده الصحيح هو ان تقول هو زمان كون الشمس فوق الأرض - فهذه أمور مهمة في الحد يجب الاحتراز منها ٭ وقد تحصل مما سبق ان الذاتي ثلاثة أقسام ﴿ جنس ونوع وفصل ﴾ والعرضى قسمان (خاصة وعرض عام) فثبت ان أقسام الكليات خمسة يسمى المفردات الخمس (وهي الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاصة) .

﴿ الفن الثالث فى تركيب المفردات وأقسام القضايا ﴾

المعاني المفردة اذا ركبت حصلت منها أقسام ولسنا نقصد من جملتها الا قسما واحدا وهو الخبر ويسمى قضية وقولا جازما وهو الذى يتطرق اليه التصديق أو التكذيب فانك اذا قلت العالم حادث أمكن ان يقال لك انك صادق ٭ واذا قلت الانسان حجر أمكن أن تكذب ٭ واذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية صدقت ٭ فان قلت فالكواكب ظاهرة كذبت وان قلت العالم اما حادث واما قديم صدقت ٭ وان قلت زيد اما بالعراق واما بالحجاز كذبت اذ قد يكون بالشام وهذه هى أقسام

القضايا . وأما اذا قلت علمنى مسألة أوقلت هل توافقنى فى الخروج الى مكة لم يمكن ان تصدق أو تكذب ـ فهذا معنى القضية ولنشرحها بذكر تقسيمات

(القسمة الأولى) ان القضية تنقسم الى حملية كقولك العالم حادث والى شرطية متصلة كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والى شرطية منفصلة كقولك العالم اما قديم واما حادث . أما الأول الحلى فيشتمل على جزئين يسمى أحدهما موضوعا وهو المخبر عنه كالعالم من قولك العالم حادث ويسمى الثاني محمولا وهو الخبر كالحادث من قولك العالم حادث وكل واحد من المحمول والموضوع قد يكون لفظا مفردا كما ذكرناه وقد يكون لفظا مركبا ولكن يمكن ان يدل عليه بلفظ مفرد كقولك الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه فالحيوان الناطق موضوع ويقوم مقامه لفظ الانسان وهو مفرد وقولك منتقل بنقل قدميه محمول ويقوم مقامه قولك ماش (وأما الشرطية المتصلة) فلها أيضا جزآن ولكن كل جزء منهما يشتمل على قضية ﴿ أما الجزء الأول ﴾ وهو قولك ان كانت الشمس طالعة فيسمى مقدما ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (ان) بقى قولك

الشمس طالعة وهي قضية فكأن حرف الشرط أخرجها عن كونها قضية قابلة للتصديق والتكذيب (وأما الجزء الثانى) وهو قولك فالكواكب خفية يسمى تاليا ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء لبقى قولك الكواكب خفية وهى قضية والفرق بين هذا وبين الحملى ظاهر من وجهين (أحدهما) ان الشرطية المتصلة انتظمت من جزئين لا يمكن ان يدل على كل واحد من جزئيه بلفظ مفرد بخلاف الحملية (والثانى) انه يمكن ان يسأل عن الموضوع انه هو المحمول فانك تقول الانسان حيوان ويمكن أن يسأل فيقال هل الانسان هو الحيوان * وأما المقدم فلا يكون هو التالى بل التالى ربما يكون غيره ولكن يكون متصلا به لازما وتاليا فى وجوده لوجوده وتفارق الشرطية المتصلة المنفصلة بوجهين (أحدهما) ان المنفصلة أيضا تشتمل على جزئين كل واحد أيضا قضية اذا حذفت عنها كلمة الشرط ولكن لا ترتيب بين جزئيه الا من حيث الذكر فانك تقول العالم اما حادث واما قديم ولو عكست وقلت اما قديم واما حادث لم يتبدل المعنى أما التالى اذا جعل مقدما تغير المعنى فى الشرطية المتصلة وربما كذب أحدهما وصدق الآخر (والثانى) ان التالى موافق للمقدم بمعنى انه

يتصل به ويلازمه ولا يعانده وأحد جزئى المنفصلة معاند للآخر
ومنفصل عنه اذ يوجب وجود أحدهما عدم الآخر ﴿ قسمة أخرى ﴾
القضية باعتبار محمولها ينقسم الى موجبة كقولك العالم حادث
والى سالبة كقولك العالم ليس بحادث * وليس هو حرف السلب
والسلب فى الشرطية المتصلة ان تسلب الاتصال بأن تقول ليس
ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود والسلب في المنفصلة ان
تسلب الانفصال بان تقول ليس الحمار اما ذكر واما اسود بل اما
ذكر واما أنثى وليس العالم اما قديم واما جسم بل اما قديم واما
حادث وربما كان المقدم سالبا والتالى سالبا والشرطية المركبة منهما
موجبة كقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالنهار ليس بموجود
فهذه موجبة لانك أوجبت لزوم نفى النهار لنفى الطلوع وهو معنى
الايجاب فى هذه القضية وهنا مزلة القدم وكذلك قد يغلط فى
الحملية ويظن ان قولك (زيدنا بينا است) بالعجمية سالبة وهى
موجبة اذ معناه انه أعمى وربما يقال بالعربية زيد غير بصير وهى
موجبة والغير البصير عبارة عن الاعمى وهو بجملته محمول يمكن
أن يثبت ويمكن أن ينفي بان يقال زيد ليس غير بصير اذ سلب
الغير بصير عن زيد وتسمى هذه قضية معدولة أى هو ايجاب

فى التحقيق عدل به الى صيغه السلب وآية ذلك ان السلب يصح
على المعدوم فيمكن ان يقال شريك الله ليس بصيرا اذ المحال
ليس عينا ولا يمكن أن يقال شريك الله غير بصير كما لايقال
أعمى وهو فى لغة العجم أظهر (قسمة أخرى) القضية باعتبار
موضوعها تنقسم الى شخصية كقولك زيد عالم والى غير شخصية
وهى تنقسم الى مهملة ومحصورة فالمهمل مالم يسور بسور يبين
فيه ان الحكم محمول على كل الموضوع أو بعضه كقولك الانسان
فى خسر اذ يحتمل انك تريد البعض والمحصورة هى التى ذكر
ذلك فيها وهى أربعة اما موجبة كلية كقولك كل انسان حيوان
أو موجبة جزئية كقولك بعض الناس كاتب أو سالبة كلية
كقولك لا انسان واحد حجر أو سالبة جزئية كقولك لا كل
انسان كاتب أو بعض الناس ليس بكاتب فتكون القضايا بهذا
الاعتبار ثمانية (شخصية سالبة) (شخصية موجبة) (مهملة
سالبة) (مهملة موجبة) وهذه الاربع لاتستعمل في العلوم اما
الشخصى المعين فلا يطلب حكمه في العلوم اذ لا يطلب حكم زيد
بل يطلب حكم الانسان * واما المهملة فهى فى قوة الجزئية لانها
حاكمة على الجزء لامحالة * وأما العموم فمشكوك ولاجل تردده

يجب أن يهجر في التعليمات فيبقى المحصورات الاربعة ﴿ موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئيـة ﴾ والشرطية المتصلة أيضا تنقسم الى كلية كقولك كلما كانت الشمس طالعـة فالنهار موجود والى جزئية كقولك ربما ان كانت الشمس طالعة كان الغيم موجودا * وأما المنفصـلة فالـكلية منها أن تقول كل جسم فاما متحرك واما سا كن والجزئية أن تقول الانسان اما أن يكون فى السـفينة واما أن يغرق فهذا الانقسام والتغاير ثابت للانسان ولـكن فى بعض الاحوال وهو أن يكون فى البحر لافى البر وعليك أن تورد مثال السالبة الجزئية والـكلية من الشرطية المتصلة والمنفصلة (قسمة أخرى وهى الرابعة) القضية باعتبار نسـبة محمولها الى موضوعها تنقسم الى ممكنة كقولك الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب والى ممتنعة كقولك الانسان حجر الانسان ليس بحجر والى واجبـة كقولك الانسان حيوان الانسان ليس بحيوان فنسبة الكتابة الى الانسان نسبة الامكان ولا يلتفت الى اختلاف السلب والايجاب في اللفظ فان المسلوب محمول بالسلب كما ان الموجب محمول بالايجاب ونسبة الحجر الى الانسان نسبة الامتناع ونسبة الحيوان اليه نسبة الوجوب والممكن لفظ

مشترك لمنيين اذ قد يراد به كل ماليس بممتنع فيدخل فيه الواجب وتكون الامور بهذا الاعتبار قسمين ممكن وممتنع وقد يراد به مايمكن وجوده ويمكن عدمه أيضا وهو الاستعمال الخاص وتكون الامور بهذا الاعتبار ثلاثة (واجب وممكن وممتنع) ولا يدخل الواجب فى الممكن بهذا المعنى ويدخل فى الممكن بالمعنى الاول والممكن بالمعنى الاول لايجب أن يكون ممكن العدم بل ربما كان ممتنع العدم كالواجب فانه غير ممتنع والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط (قسمة أخرى وهى الخامسة) لكل قضية نقيض فى الظاهر يخالفها بالايجاب والسلب ولكن ان قاسمها الصدق والكذب سميتا متناقضتين وقيل ان احداهما نقيضة الاخرى ونعنى به أن يكذب اذا صدقت القضية ويصدق اذا كذبت القضية ولا يتحقق هذا التناقض الا بشروط (الاول) أن يكون الموضوع واحدا بالحقيقه كما انه واحد بالاسم والا لم تتناقضا فانك تقول الحَمَل يُذبح ويشوى والحمل لايذبح ولايشوى وتريد باحدهما برج الحمل وبالآخر الحيوان المعروف فلا يتناقضان (الثانى) أن يكون المحمول واحدا والا لم يتناقضا كقولك المكره مختار أى له قدرة على الامتناع والمكره ليس بمختار أى ماخلى وشهوته فكون اسم

المختار مشتركا منع التناقض كاسم الحمل في الموضوع (الثالث) أن لا يختلفا في الجزئية والكلية فانك لو قلت عين فلان أسود وأردت به الحدقة لم يناقضه قولك عينه ليس باسود اذا أردت به نفي السواد عن جميع العين (الرابع) أن لا يختلفا في القوة والفعل فانك لو تقول الخمر فى الدن مسكر وتريد به أنه يسكر بالقوة لايناقضه قولك الخمر فى الدن ليس بمسكر اذا أردت به نفى الاسكار بالفعل (الخامس) أن يتساويا في الاضافة فيما يقع في جملة المضافات فانك تقول العشرة نصف فلا يناقضه قولك العشرة ليس بنصف الا بالاضافة الى العشرين وغيره وتقول زيد والد وزيد ليس بوالد وهما صادقان بالاضافة الى شخصين (والسادس) أن يتساويا فى الزمان والمكان * وبالجملة فينبغى أن لا يخالف احدى القضيتين الاخرى البتة فى شئ الا في السلب والايجاب فتسلب احدى القضيتين ما توجبه الاخرى بعينه من ذلك الموضوع على ذلك الوجه من غير تفاوت فان كان الموضوع كليا ولم يكن شخصيا زيد شرط سابع وهو أن يختلفا فى الكمية بان يكون احداهما كلية والاخرى جزئية فانهما اذا كانتا جزئيتين أمكن أن يصدقا فى مادة الامكان كقولك بعض الناس كاتب وبعض الناس

ليس بكاتب وان كانتا كليتين أمكن أن يكذبا في مادة الامكان كقولك كل انسان كاتب وكل انسان ليس بكاتب (قسمة أخرى وهى السادسة) كل قضية فلها عكس من حيث الظاهر ولكنه ينقسم الى ما يلزم صدقه من صدق القضية والى مالا يلزم ونعنى بالعكس أن يجعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا فان بقى الصدق بعينه قيل هي قضية معكوسة فان لم يلزم قيل انها لاتنعكس وقد ذكرنا ان القضايا المحصورة أربع سالبة كلية وهى تنعكس مثل نفسها سالبة كلية فاذا صدق قولنا لا انسان واحد حجر صدق قولنا لاحجر واحد انسان لانه لولم يصدق لصدق نقيضه وهو قوله بعض الحجر انسان ولكان ذلك البعض انساناً وحجراً وعند ذلك يكذب قولنا لا انسان واحد حجروهى القضية التي وضعناها أوّلا على أنهاصادقة فيدل هذا على أن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية * وأما السالبة الجزئيةفلا تنعكس فانه اذا صدق قولنا ليس بعض الناس كاتبا لم يلزم أن يصدق قولنا أن بعض الكاتب ليس انسانا* وأماالموجبة الكلية فتنعكس موجبة جزئية لا كلية فاذا صدق قولنا كل انسان حيوان صدق قولنا بعض الحيوان انسان لامحالة ولم يصدق قولنا كلّ حيوان انسان

وأما الموجبة الجزئية فتنعكس أيضاً مثل نفسها فاذا صدق قولنا بعض الحيوان انسان صدق قولنا لامحالة بعض الانسان حيوان فهذا هو النظر فى قسمة القضايا

(الفن الرابع في تركيب القضايا) لتصير قياسا وهو المقصود ولكن أول الفكر آخر العمل والنظر فيه ينحصر فى الركنين أحدهما فى الصورة والآخر فى المادة * الركن الاول في صورة القياس * قد ذكرنا أن العلم اما تصور واما تصديق وانما ينال التصور بالحد والتصديق بالحجة * والحجة اما قياس واما استقراء واما تمثيل واعتبار الغائب بالشاهد يسمى مثالا ويدخل فيه والتعويل من هذه الجملة على القياس ومن جملة القياس على القياس البرهانى ولكن لابد من ذكر حد القياس فى الجملة حتى ينقسم بعد ذلك الى البرهاني وغيره * والقياس عبارة عن أقاويل ألفت تأليفا يلزم من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً ومثال ذلك العالم مصوّر وكل مصوّر حادث فانهما قولان مؤلفان يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث وهو أن العالم حادث وكذلك لو قلت ان كان العالم مصورا فهو محدث ولكنه مصور فلزم من تسليم هذه الاقاويل أن العالم حادث وكذلك لو قلت العالم اما

حادث واما قديم لكنه ليس بقديم فيلزم منه انه حادث * والقياس
ينقسم الى ماسمى اقترانيا والى ما سمى استثنائيا * أما الاقترانى فهو
أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حدّ واحد اذ كل قضية فلا
محالة تشتمل على محمول وموضوع وتشتمل القضيتان على أربعة
أمور لكنهما لو لم يشتركا فى أحد المعانى لم يحصل الازدواج
والانتاج اذ لا ينتظم قياس من قولك العالم مصور ومن قولك
النفس جوهر بل لا بد وأن تكون القضية الثانية مشاركة
للأولى فى أحد حديها مثل أن تقول العالم مصور والمصور محدث
فيرجع مجموع أجزاء القضيتين الى ثلاثة أجزاء تسمى حدودا
ومدار القياس عليها وهو مثل العالم والمصور والمحدث في مثالنا
والذي يقع مكررا في القضيتين ومشتركا يسمى الحد الاوسط
والذى يصير موضوعا في النتيجة اللازمة وهو المقصود بان يخبر
عنه يسمى حدا أصغر كالعالم والذى يصير محمولا فى النتيجة وهو
الحكم يسمى حدا أكبر كالمحدث فى قولنا العالم محدث وهو
النتيجة اللازمة من القياس والقضية اذا جعلت جزء قياس سميت
مقدمة والقضية التي فيها الحد الاصغر يسمى المقدمة الصغرى
والتى فيها الحد الاكبر يسمى المقدمة الكبرى ولم يشتق الاسم

للمقدمتين من الاوسط فانه موجود فيهما جميعا * وأما الاصغر فلا يكون الا فى أحدهما وكذا الاكبر واللازم من القياس يسمى بعد لزومه نتيجة وقبل لزومه مطلوبا وتأليف المقدمتين يسمى إقترانا * وهيئة تأليف المقدمتين يسمى شكلا فيحصل منه ثلاثة أشكال لان الحد الاوسط اما أن يكون محمولا فى احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى (ويسمى الشكل الاول) واما أن يكون محمولا فيهما جميعا (ويسمى الشكل الثانى) واما أن يكون موضوعا فيهما (ويسمى الشكل الثالث) وحكم المقدم والتالى فى الشرطى المتصل حكم الموضوع والمحمول في انقسام تأليفه الى هذه الاشكال وتشترك الاشكال الثلاثة فى انها لا يحصل قياس منتج عن سالبتين ولا عن جزئيتين ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية ويختص كل شكل بخصائص نذكرها

(الشكل الاول) هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين أحدهما انه لا يحتاج فى لزوم نتيجته الى الرد الى شكل آخر وسائر الاشكال ترد الى هذا الشكل حتي يظهر لزوم النتيجة ولذا سمى هذا أولا والآخر انه ينتج المحصورات الاربع أعنى الموجبة الكلية والجزئية والسالبة الكلية والجزئية * واما الشكل

الثاني فلا ينتج موجبة أصلا * والشكل الثالث لا ينتج كليا أصلا وشرط انتاج هذا الشكل أعني به الشكل الاول أمران أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والاخر أن تكون الكبرى كلية فان فقد الشرطان ربما صدقت المقدمتان ولم يلزم النتيجة موضع صدقهما بحال * وحاصل هذا الشكل انك اذا وضعت قضية موجبة صادقة فالحكم على كل محمولها حكم لامحالة على موضوعها لا يمكن أن يكون الا كذلك وسواء كان الحكم على المحمول سلبا أو ايجابا وسواء كان الموضوع كليا أو جزئيا فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة ولزوم هذه النتيجة ظاهر فانه مهما صدق قولنا الانسان حيوان فكل ماصدق على الحيوان الذي هو محمول من كونه حساسا أو كونه غير حجر لابد وان يصدق على الانسان لان الانسان داخل لامحالة في الحيوان وقد صدق الحكم على كل الحيوان فيكون صادقا على بعض جزئياته لامحالة - فهذا حاصل الشكل الاول * وتفصيل أضرب الاربعة مانذكره *

(الضرب الاول) من كليتين موجبتين مثاله هو أن كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث لامحالة *

(الضرب الثانى) كليتان كبراهما سالبة وهو الاول بعينه ولكن يبدل قولك محدث بانه ليس بقديم حتى يصير سالبا فتقول كل جسم مؤلف ولا مؤلف واحد قديم فيلزم منه انه لا جسم واحد قديم *

(الضرب الثالث) هو الاول بعينه ولكن يجعل موضوع المقدمة الاولى جزئيا وذلك لا يوجب اختلاف الحكم لان كل جزئى هو كلى بالاضافة الى نفسه فالحكم على كل محمول الجزئى حكم على ذلك الجزئى * مثاله انك تقول بعض الموجودات مؤلف وكل مؤلف محدث فيلزم لا محالة ان بعض الموجودات محدث وهذا قد انتظم من موجبتين صغراهما جزئية وكبراهما كلية *

(الضرب الرابع) هو الثالث بعينه ولكن تجعل الكبرى سالبة وتبدل صيغة الايجاب بالسلب وتقول بعض الموجودات مؤلف ولا مؤلف واحد أزلى فيلزم منه انه لا كل موجود أزلي وقد انتظم هذا من موجبة صغرى جزئية وكبرى سالبة كلية وبقى وراء هذا من الاقترانات اثنى عشر اقترانا لا تنتج لانه تنتظم فى كل شكل ستة عشر اقترانا لان الصغرى تحتمل أن تكون موجبه كلية أو جزئية وسالبة كلية أوجزئية فتكون أربعة ثم

تضاف الى كل واحدة أربع كبريات أيضا فيحصل من ضرب أربعة في أربعة ستة عشر واذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة خرجت سالبتان وما ينبني عليهما من الانتاج فيتعطل به ثمانية وتبقى موجبتان ولكن الموجبة الكلية الصغرى ينضاف اليها أربع كبريات اثنتان منها جزئيتان لا محالة فيتعطل به اثنتان أيضا اذ شرطنا فى كبرى هذا الشكل أن تكون كلية فقد رجع الى ستة * وأما الموجبة الجزئية الصغرى فلا ينضاف اليها جزئية كبرى لا سالبة ولا موجبة اذ لا قياس عن جزئيتين فسقط اقترانان آخران من الستة الباقية وتبقى أربعة وان أردت تصويره وتشكيله

﴿ فهذه صورته ﴾

﴿ ضروب الشكل الاول منتجها وعقيمها ﴾

صغرى	مثالها	كبرى	مثالها	
موجبة كلية	كل اب	موجبة كلية	كل ب ج	ينتج موجبة كلية هي كل ا ج
موجبة كلية	كل اب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	ينتج سالبة كلية هي لاشيء من ا ج
موجبة كلية	كل اب	موجبة جزئية	بعض ماهو ب ج	هذا الضرب عقيم لأن الكبرى جزئية
موجبة كلية	كل اب	سالبة جزئية	بعض ماهو ب ليس ج	هذا عقيم أيضا لما سبق
موجبة جزئية	بعض اب	موجبة كلية	كل ب ج	ينتج موجبة جزئية وهي بعض ماهو ا ج
موجبة جزئية	بعض اب	موجبة جزئية	بعض ماهو ب ج	هذا عقيم لان المقدمتين جزئيتان
موجبة جزئية	بعض اب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج	هذا عقيم لما سبق
موجبة جزئية	بعض اب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	ينتج سالبة جزئية هي ليس كل ا ج
سالبة كلية	لاشيء من اب	موجبة كلية	كل ب ج	عقيم
سالبة كلية	لاشيء من اب	موجبة جزئية	بعض ب ج	عقيم
سالبة كلية	لاشيء من اب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	عقيم
سالبة كلية	لاشيء من اب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل اب	موجبة كلية	كل ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل اب	موجبة جزئية	بعض ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل اب	سالبة كلية	لاشيء من ب ج	عقيم
سالبة جزئية	ليس كل اب	سالبة جزئية	ليس كل ب ج	عقيم

فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية منتجة ـ وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية * وأما مع الكبريين الجزئيتين فلا * والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية منتجة أيضا * وأما مع الكبريين الجزئيتين فلاتنتج أيضا فقد ركبنا على كل واحدة من صغرى موجبة كلية وصغرى موجبة جزئية أربع كبريات وكان المجموع

ثمانية بطل منها أربعة لانها جزئية أعني كبرياتها اذ قد شرطنا أن يكون الكبرى كلية حتى يتعدى الحكم الى الموضوع فيبقى صغريان سالبتان جزئية وكلية وينضاف الى كل واحد أربع كبريات من المحصورات الاربع وكلها غير منتجة للخلل فى الصغرى فانا شرطنا أن يكون الصغرى موجبة اذ الحكم على المحمول الثابت هو الذى يتعدى الى الموضوع فاما المحمول المسلوب فباين للموضوع فالحكم عليه لا يتعدى الى الموضوع المباين فاذا قلت الانسان ليس بحجر ثم حكمت على الحجر بحكم نفيا كان أو اثباتا لم يتعد ذلك الى الانسان فانك أوقعت المباينة بين الحجر والانسان بالسلب فهذا تعليل هذه الشروط وتعليل اختصاص النتيجة باربعة أضرب من جملة ستة عشر ضربا

(الشكل الثاني) يرجع حاصله الى ان كل قضية أمكن أن تحمل على محمولها مالم يوجد لموضوعها فهى قضية سالبة لا موجبة اذ لو كانت موجبة لكان الحكم على محمولها حكما على موضوعها كما سبق في الشكل الاول فانا اذا قلنا الحكم على كل محمول القضية الموجبة حكم على الموضوع ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ولا يحكم به على الموضوع فنعلم به أن القضية سالبة اذ لو كانت موجبة لوجد

حكم المحمول على الموضوع وشرط هذا الشكل أن تختلف المقدمتان فى الكيفية لتكون أحداهما سالبة والاخرى موجبة وأن يكون الكبرى كلية بكل حال وهذان الشرطان يردان أيضا ضروبه المنتجة الى أربعة أضرب من جملة ستة عشر ضربا كما سبق ذكره في الشكل الاول

(الضرب الاول) من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية كقولك كل جسم منقسم ولا نفس واحد منقسم ينتج فلا جسم واحد نفس ويبين لزوم هذه النتيجة بالرد الى الشكل الاول بعكس الكبرى فانها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها وهو أن تقول ولا شئ مما هو منقسم واحد نفس فيصير المنقسم موضوعا للاكبر وقد كان محمولا للاصغر فيرجع الى الشكل الاول (الضرب الثانى) كليتان لكن الصغرى سالبة كقولك لا أزلى واحد مؤلف وكل جسم مؤلف فلزم منه انه لا ازلى واحد جسم لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فنقول لا مؤلف واحد أزلى وكل جسم مؤلف فيحصل منه انه لا جسم واحد أزلى كما في الشكل الاول ۰ ثم نعكس هذه النتيجة لانها سالبة كلية فيحصل ماذكرناه وهو انه لا أزلي واحد جسم (الضرب الثالث) من

جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وهو الضرب الاول من هذا الشكل الا ان الصغرى تجعل جزئية فنقول بعض الموجودات منقسم ولا نفس واحد منقسم فبعض الموجودات ليس بنفس لانك اذا عكست الكبرى رجع الى الشكل الاول (الضرب الرابع) جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى كقولك لا كل موجود مؤلف وكل جسم مؤلف فلا كل موجود جسم وهذا لايمكن أن يرد الى الشكل الاول بالعكس لان السالبة فيها جزئية ولا عكس لها ولو عكست الكبرى الموجبة لانعكست جزئية ولا قياس عن جزئيتين وانما يصحح بطريقين يسمى احداهما الافتراض والآخر الخلف * أما الافتراض فهو انك اذا قلت بعض الموجودات ليس بمؤلف فذلك البعض كل فى نفسه فافترضه كلا ولقبه بايّ اسم تريده فينزل منزلة الضرب الثاني من هذا الشكل * وأما الخلف فهو أن تقول ان لم يكن قولنا لا كل موجود جسم صادقا فنقيضه وهو قولنا كل موجود جسم صادق ومعلوم ان كل جسم مؤلف فيلزم ان كل موجود مؤلف وقد كنا وضعنا فى المقدمة الصغرى انه لا كل موجود مؤلف على انها صادقة فكيف يصدق نقيضها هذا خلف محال فالمفضى اليه

محال وانما أفضى اليه فرض الدعوى التى هى نقيض النتيجة صادقة فليست بصادقة

(الشكل الثالث) هو أن يكون الاوسط موضوعا في المقدمتين ويرجع حاصله الى ان كل قضية موجبة فالحكم على موضوعها حكم على بعض محمولها سواء كان الحكم سلبا أو ايجابا وسواء كانت القضية موجبة جزئية أو كلية وذلك واضح وله شرطان (أحدهما) أن تكون الصغرى موجبة (والآخر) أن يكون إحداهما كلية إما الصغرى واما الكبرى فايتهما كانت كلية كفى والمنتج من هذا الشكل ستة أضرب

(الضرب الاول) من كليتين موجبتين كقولك كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فيلزم ان بعض الحيوان ناطق لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير كأنك قلت بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وهو الضرب الثالث من الشكل الاول

(الضرب الثانى) من كليتين والكبرى سالبة كقولك كل انسان حيوان ولا انسان واحد فرس فلا كل حيوان فرس وذلك لانك اذا عكست الصغرى صارت جزئية موجبة ويرجع الى الرابع من الشكل الاول

(الضرب الثالث) من موجبتين والصغرى جزئية كقولك بعض الناس بيض وكل انسان حيوان فبعض البيض حيوان فانك تعكس الصغرى جزئية موجبة ويرجع الى الثالث من الشكل الاول

(الضرب الرابع) من موجبتين والكبرى جزئية كقولك كل انسان حيوان وبعض الناس كاتب فبعض الحيوان كاتب لانك اذا عكست الكبرى جزئية وجعلتها صغرى صار كأنك قلت كاتب مّا انسان وكل انسان حيوان فيلزم كاتب مّا حيوان وتعكس النتيجة فتصير حيوان مّا كاتب

(الضرب الخامس) من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى كقولك كل انسان ناطق ولا كل انسان كاتب فيلزم لا كل كاتب ناطق ويتبين هذا بطريق الافتراض كان تقول مثلا كل انسان ناطق وبعض ماهو انسان أمّي فبعض ماهو ناطق أمّي ثم تقول بعض ماهو ناطق أمي ولا شيء مما هو أمي بكاتب فلا كل ناطق بكاتب

(الضرب السادس) من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولك بعض الحيوان أبيض ولا حيوان واحد ثلج فبعض الابيض ليس بثلج ويظهر بعكس الصغرى لانه يرجع الى الرابع

من الشكل الاول هذا تفصيل الاقيسة الحملية *

﴿ القول فى القياسات الاستثنائية ﴾

القياس الاستثنائى نوعان شرطى متصل وشرطى منفصل ﴿أما الشرطى المتصل﴾ فمثاله قولك ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة اذا استثنيت عين المقدم منها لزم عين التالى وهو أن تقول ومعلوم ان العالم حادث وهو عين المقدم فيلزم منه عين التالى وهو ان له محدثا وان استثنيت نقيض التالى لزم منه نقيض المقدم وهو أن تقول ومعلوم انه ليس له محدث فلزم انه ليس بحادث فاما اذا استثنيت نقيض المقدم لم يلزم منه لا عين التالى ولا نقيضه فانك لو قلت لكنه ليس بحادث فهذا لا ينتج كما انك تقول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه انه حيوان ولا أنه ليس بحيوان - وكذلك ان استثنيت عين التالى لم ينتج فانك ان قلت ومعلوم ان العالم له محدث لم يلزم منه نتيجة لانك اذا قلت ان كانت هذه الصلوة صحيحة فالمصلى مطهر ولكنه مطهر فلا يلزم منه ان الصلاة صحيحة ولا انها باطلة فهذه أربع استثناآت لا ينتج منها الا اثنان وهى عين المقدم وينتج عين التالى ونقيض التالى وينتج نقيض المقدم فاما نقيض المقدم

وعين التالى فلا ينتج الا اذا ثبت ان التالي مساو للمقدم وليس باعم منه فعند ذلك ينتج الاستثنا آت الاربع فانك تقول ان كان هذا جسما فهو مؤلف لكنه جسم فهو مؤلف لكنه مؤلف فهو جسم لكنه ليس بجسم فليس بمؤلف ولكنه ليس بمؤلف فليس بجسم فاما اذا كان التالى أعم من المقدم كالحيوان بالنسبة الى الانسان ففي نفى الاعم نفي الاخص اذ فى نفي الحيوان نفى الانسان وليس فى نفى الاخص نفي الاعم اذ ليس في نفى الانسان نفى الحيوان نعم فى اثبات الاخص اثبات الاعم اذ فى اثبات الانسان اثبات الحيوان وليس فى اثبات الحيوان اثبات الانسان

(النوع الثاني الشرطى المنفصل) وهو ان تقول العالم اما حادث واما قديم فهذا ينتج منه أربع استثنا آت فانك تقول لكنه حادث فليس بقديم لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بقديم فهو حادث فاستثناء عين كل واحد ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض كل واحد ينتج عين الآخر - وهذا شرطه الحصر فى قسمين فان كان في ثلاثة فاستثناء عين كل واحد ينتج نقيض الآخرين كقولك هذا المدد اما أكثر أو أقل أو مساو ولكنه أكثر فبطل أن يكون أقل أو مساويا * فأما استثناء نقيض

الواحد يوجب أحد الباقين لا بعينه كقولك لكنه ليس بمساو فيجب ان يكون اما أقل أو أكثر وان لم تكن الأقسام حاصرة كقولك زيد إما بالحجاز وإما بالعراق أو هذا العدد اما خمسة أو اما عشرة واما كيت واما كيت فاستثناء عين واحد ينتج بطلان عين الآخرين * وأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج الا الانحصار فى الباقي الذى لا ينحصر – فهذه أصول الأقيسة ونكمل الكلام بذكر أمور أربعة * قياس الخلف والاستقراء والمثال والقياسات المركبة * أما قياس الخلف فصورته ان تثبت مذهبك بابطال نقيضه بأن تلزم عليه محالات بأن تضيف اليه مقدمة ظاهرة الصدق وينتج منه نتيجة ظاهرة الكذب ثم تقول النتيجة الكاذبة لاتحصل الا من مقدمات كاذبة واحدى المقدمتين ظاهرة الصدق فيتعين الكذب فى المقدمة الثانية التى هي مذهب الخصم * مثاله ان يقول القائل كل نفس فهو جسم فتقول كل نفس فهو جسم وكل جسم فهو منقسم فاذا كل نفس فهو منقسم وهذا ظاهر الكذب فى نفس الانسان فلا بد ان يكون فى مقدماته المنتجة له قول كذب لكن قولنا كل جسم منقسم ظاهر الصدق فبقى الكذب فى قولنا كل نفس جسم فاذا بطل ذلك ثبت ان النفس ليس

بجسم (أما الاستقراء) فهو ان يحكم من جزئيات كثيرة على الكلى الذى يشمل تلك الجزئيات كقولك كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل لأنا رأينا الفرس والانسان والهرة وسائر الحيوانات كذلك فهذا صحيح ان أمكن استقراء جميع الجزئيات حتى لا يشذ واحد فعند ذلك ينتظم قياس من الشكل الأول وهو ان الكل من الفرس والانسان و كذا و كذا حيوان والكل يحرك فكه الأسفل فيلزم ان كل حيوان فيحرك فكه الأسفل ولكن اذا احتمل ان يشذ واحد لم يفد اليقين كالتمساح الذى يحرك فكه الأعلى ولا يبعد أن يطرد حكم في ألف الا فى واحد والاعتماد على الاستقراء يصلح فى الفقهيات لا فى اليقينيات وفى الفقهيات كل ما كان الاستقراء أشد استقصاء وأقرب الى الاستيفاء كان آكد فى تغليب الظن (وأما المثال) فهو الذى يسميه الفقهاء والمتكلمون قياسا وهو نقل الحكم من جزئى على جزئى آخر لأنه يماثله فى أمر من الأمور وهو كمن ينظر الى البيت فيراه حادثا ومصورا ثم انه ينظر الى السماء فيراها مصورة فينقل الحكم اليها فيقول السماء جسم مصور فهو حادث قياسا على البيت وهذا لا يفيد اليقين ولكنه يصلح لتطييب القلب واقناع النفس فى المحاورات وكثيرا ما يستعمل

فى الخطابة ونعني بالخطابة المحاورات الجارية في الخصومات والشكايات والاعتذارات فى الذم والمدح وفى تفخيم الشئ وتحقيره وما يجرى هذا المجرى فاذا قيل لمريض هذا الشراب ينفعك فيقول لم فيقال لأن المريض الفلاني شربه فنفعه فاذا قيل له ذلك مالت نفسه الى القبول ولم يطالب بأن يصحح عنده انه ينفع لكل مريض أو يصحح ان مرضه كمرضه وحاله فى السن والقوة والضعف وسائر الأمور كحاله ◦ ولما أحس الجدليون بضعف هذا الفن أحدثوا طريقا وهو ان قالوا نبين ان الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى وسلكوا في اثبات المعنى والعلة طريقين (أحدهما) الطرد والعكس وهو انهم قالوا انظرنا فرأينا أن كل ماهو مصور فهو محدث وكل ماليس بمصور فليس بمحدث وهذا يرجع الى الاستقراء وهو غير مفيد لليقين من وجهين (أحدهما) ان استيفاء جميع الآحاد غير ممكن فلعله شذ عنه واحد (والآخر) أنه في استقرائه هل تصفح السماء فان كان ماتصفح فاذاً لم يتصفح الكل بل تصفح ألفا مثلا الا واحدا ولا يبعد ان يخالف فى الحكم الواحد الألف كما ذكرناه في التمساح وان تصفح السماء وعرف انه محدث لكونه مصورا فهو محل النزاع وقد بان له قبل صحة مقدمة القياس يعنى قبل اطراده

فأي حاجة به الى القياس ان ثبت له ذلك

(الطريقة الأخرى) السبر والتقسيم وهو انهم قالوا نسبر أوصاف البيت مثلا ونقول انه موجود وجسم وقائم بنفسه ومصور وباطل ان يكون محدثا لكونه موجودا أو قائما بنفسه أو كذا أو كذا اذ يلزم ان يكون كل موجود قائم بنفسه محدثا فثبت ان ذلك لانه مصور وهذا فاسد من أربعة أوجه (الأول) انه يحتمل ان يقال ليس الحكم معللا في الأصل بعلة من هذه العلل التي هي أعم بل بعلة قاصرة على ذاته لا تتعداه ككونه بيتا مثلا وان ثبت ان غير البيت حادث فيكون معللا بما يجمع البيت وذلك الشيء خاصة ولا يتعدى الى السماء

(والثاني) ان هذا انما يصح اذا استقصى جميع أوصاف الأصل حتى لا يشذ شيء والحصر والاستقصاء ليس ببين فلعله شذ وصف عن السبر ويكون هو العلة * وأكثر الجدليين لا يهتمون بالحصر بل يقولون ان كانت فيه علة أخرى فابرزها أو يقولون لو كان لادركته أنا وأنت كما انه لو كان بين يدينا فيل لادركناه واذ لم ندركه حكمنا بنفيه وهذا ضعيف اذ عجز الخصمين عن الادراك في الحال ولا في طول العجز لا يدل على العدم أيضاً

وليس هذا كالفيل فانك قط لم تعهد فيلا قائما بين أيدينا ولم نشاهده في الوقت وكم من المعانى الموجودة قد طلبناها ولم نعثر عليها فى الحال ثم عثرنا عليها

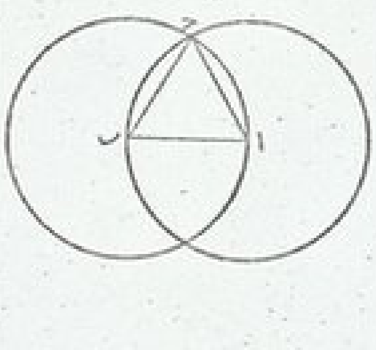
(والثالث) انه وان سلم الاستقصاء فيها وكانت الأوصاف أربعة فابطال ثلاثة لايوجب ثبوت الرابع اذ الاقسام فى التركيب تزيد على أربعة اذ يحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا وجسما أو لكونه موجودا وقائما بنفسه أو لكونه موجودا ومصورا * ويحتمل ان يكون حادثا لكونه جسما وقائما بنفسه أو لكونه جسما ومصورا * ويحتمل ان يكون حادثا لكونه جسما ومصورا * ويحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا وجسما وقائما بنفسه * ويحتمل أن يكون حادثا لكونه موجودا وقائما بنفسه ومصورا أو غير ذلك من التركيبات من اثنين اثنين أو من ثلاثة ثلاثة فكم من حكم لا يثبت مالم تجتمع أمور كالسواد للحبر يشترك فيه العفص والزاج والعجن بالماء وأكثر الاحكام معللة بأمور مركبة فكيف يكفي ابطال المفردات

(والرابع) انه ان سلم الاستقصاء وسلم انه اذا بطل ثلاث ولم يبق الا رابع فهذا يدل على أن الحكم ليس فى الثلاث وانه لايعدو

الرابع لكنه لا يدل على انه منوط بالرابع لا محالة بل يحتمل ان ينقسم المعنى الرابع الى قسمين ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر فابطال ثلاث يدل على ان المعنى لا يعدو الرابع ولا يدل على انه العلة وهذا مزلة قدم فانه لو قسم أولا وقال وصفه انه موجود وقائم بنفسه وجسم ومصور بصفة كذا ومصور بصفة أخرى لكان ابطال ثلاثة لا يوجب ان يتعلق الحكم بالمصور المطلق بل بأحد قسمي المصور فهذا كشف هذه الادلة الجدلية ولا يصير ذلك برهانا مالم تقل كل مصور محدث والسماء مصور فهو محدث فان نوزع في قوله كل مصور محدث فلا بد من اثباته ولا يثبت ذلك بأن يرى مصورا آخر محدثا ولا ألف مصور محدثا بل صارت هذه المقدمة مطلوبة فيجب اثباتها بمقدمتين مسلمتين أو بطريق من الطرق المذكورة لا محالة ـ فهذا حكم المثال

(أما القياسات المركبة) فاعلم ان العادة في الكتب والتعليمات غير جارية بترتيب الاقيسة على النحو الذي رتبناه ولكن تورد في الكتب مشوشة اما مع زيادة مستغنى عنها * واما مع حذف احدى المقدمتين استغناء بظهورها أو قصدا الى التلبيس ومايورد مشوش الترتيب مما ليس على ذلك النظم وأمكن رده اليه فهو

قياس منتج وما هو على ذلك النظم في ظاهره ولكنه ليس معه شروطه فهو غير منتج * ومثال الترتيب هو الشكل الاول من اقليدس وهو انه اذا كان معك خط (ا ب) وأردت أن تبنى عليه مثلثا متساوى الاضلاع وتقيم البرهان على انه متساوي الاضلاع فنقول مهما جعلنا نقطة (ا) مركزا ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه الى نقطة (ب) وتممنا دائرة حول مركز (ا) ثم جعلنا نقطة (ب) مركزا ووضعنا عليه طرف الفركار وفتحناه الى نقطة (ا) وتممنا دائرة على مركز (ب) فالدائرتان متماثلتان لانهما على بعد واحد ويتقاطعان لا محالة فى ج فيخرج من موضع التقاطع خطا مستقيما الى نقطة (ا) وهو خط (ج ا) ونخرج خطا آخر مستقيما من نقطة (ج) الى نقطة (ب) وهو (ج ب)



فنقول هذا المثلث الحاصل من نقط (ا ب ج) مثلث متساوى الاضلاع ٠ وبرهانها أن خطي (ا ج) و (ا ب) متساويان لانهما خرجا من مركز دائرة واحدة الى محيطها وكذا خطا (ب ج)

و (ا ب) متساويان بمثل هـذه العلة وخطا (ا ج) و (ب ج) متساويان لانهما ساويا خطا واحدا بعينه وهو خط (ا ب) فاذن النتيجة ان المثلث متساوى الاضلاع فهكذا جرت العادة باستعمال المقدمات ههنا * واذا أردت الرجوع الى الحقيقة والترتيب لم يحصل النتيجة الا من أربعة أقيسة كل قياس من مقدمتين (الاول) ان خطى (ا ب) و (ا ج) متساويان لانهما خرجا من مركز دائرة الى محيطها وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان فاذاهما متساويان (الثاني) أن خطي (ا ب) و (ب ج) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس (الثالث) ان خطي (ا ج) و (ب ج) متساويان لأنهما خطان ساويا خط (ا ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحدا بعينه فهما متساويان فاذاهما متساويان (الرابع)

(تنبيه) وقع في صفحة (٤٣) بعد قوله من الشكل الاول قوله وهو أن الشكل من الفرس الى قوله فك الاسفل ـ وهـذا ماوجد في الاصل بعد التصحيح وصوابه هذه العبارة وهو أن تقول كل حيوان اما انسان أو فرس أو غيرهما وكل انسان يحرك فك الاسفل عند المضغ وكل فرس يحرك فك الاسفل عند المضغ وكل كذا وكذا مما غايرهما يحرك فك الاسفل عند المضغ فينتج ان كل حيوان يحرك فك الاسفل عند المضغ ـ وكذلك وقع في صفحة (٤٤) لفظ طريقا وصوابه طرقا

شكل (اب ج) محاط بثلاثة خطوط متساوية وكل شكل محاط بثلاثة خطوط متساوية فهو مثلث متساوى الأضلاع فشكل (اب ج) الذى على خط (اب) مثلث متساوى الأضلاع هذا ترتيبه الحقيقي ولكن يتساهل بحذف بعض المقدمات لوضوحها بالنسبة لهذا — هذا هو القول في صورة القياس .

(القول فى مادة القياس) مادة القياس هى المقدمات فان كانت صادقة يقينية كانت النتائج صادقة يقينية وان كانت كاذبة لم ينتج الصادقة وان كانت ظنية لم ينتج اليقينية وكما ان الذهب مادة الدينار والتدوير صورته وقد يحتمل تزيف الدينار تارة باعوجاج صورته وبطلان استدارته بأن يكون مستطيلا فلا يسمى ديناراً وتارة بفساد مادته بأن يكون نحاساً أو حديداً كذلك القياس تارة يفسد بفساد صورته وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة وتارة بفساد مادته وان صحت صورته وهو ان تكون المقدمة ظنية أو كاذبة وكما ان الذهب له خمس مراتب (الأول) أن يكون ابريزا خالصاً محققاً (والثانى) أن لا يكون في تلك الدرجة ولكن يكون فيه غش مالا يظهر البتة إلا للناقد البصير (والثالث) ان يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ويمكن

أن يشعر به غير الناقد أيضاً وينبه عليه (والرابع) أن يكون زيفاً من نحاس ولكن موّه تمويها يكاد يغلط فيه الناقد مع انه لا ذهب فيه أصلا (والخامس) ان يكون مموها تمويها يظهر لكل أحد انه مموّه ٭ فكذلك المقدمات لها خمسة أحوال (الأول) ان يكون يقينية صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذى ينتظم منها يسمى برهانا (والثاني) أن تكون مقاربة لليقين على وجه يعسر الشعور بامكان الخطا فيها ولكن يتطرق اليها امكان اذا تأنق الناظر فيها والقياس المرتب منها يسمى جدليا (والثالث) ان تكون المقدمات ظنية ظناً غالباً ولكن تشعر النفس بنقيضها وتتسع لتقدير الخطأ فيها ٭ والقياس المركب منها يسمى خطابياً (والرابع) ماصور بصور اليقينيات بالتلبيس وليس ظنياً ولا يقينياً والحاصل منه يسمى مغالطيا وسوفسطائيا (والخامس) هو الذى نعلم انه كاذب ولكن تميل النفس اليه بنوع تخيل والقياس الحاصل منه يسمى شعريا ولا بد من شرح هذه المقدمات وكل مقدمة ينتظم منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكنها أخذت على انها مقبولة مسلمة فانها لا تتعدى ثلاثة عشر قسما (الأوليات) (والمحسوسات) . (والتجربيات) . (والمتواترات) . (والقضايا

التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها). (والوهميات) (والمشهورات) . (والمقبولات) . (والمسلمات) . (والمشبهات) (والمشهورات في الظاهر) . (والمظنونات) . (والمخيلات) ﴿أما الأوليات﴾ فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردها الى التصديق بها كقولك الاثنان أكثر من الواحد والكل أعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فان من قدر نفسه عاقلا ولم يتعلم الا بمجرد العقل ولم يلقن تعليما ولا عوّد تخلقا بخلق بل قدر انه خلق دفعة واحدة عاقلا وعرضت هذه القضايا عليه وثبت في نفسه تصورها أعني اذا تصور معنى الكل ومعنى الجزء ومعنى الأكبر فلا يمكنه ان لا يصدق بأن الكل أكبر من الجزء هذا في كل كلٍ كيفما كان وليس ذلك من الحس اذ الحس لا يدرك الا واحدا أو اثنين أو أشياء محصورة وهذا حكم ثابت في العقل كليا ولا يمكن أن يقدر العقل منفكا عنه قط (والمحسوسات) مثل قولنا الشمس مستنيرة وضوء القمر يزيد وينقص (والتجربيات) ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا بأن النار تحرق والسقمونيا تسهل الصفرا والخمر يسكر فان الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر مرة بعد أخرى على التكرار

فينتبه العقل لكونه موجبا له اذ لو كان اتفاقيا لما اطرد فى الأكثر فينتقش فى الذهن علم بذلك موثوقا به (والمتواترات) ماعلم بأخبار جماعة كعلمنا بوجود مصر ومكة وان لم نبصرهما ومهما استحال الشك فيه سمى متواترا ولا يجوز ان يقاس البعض على البعض فيقال من شك فى وجود معجزة من نبيّ ينبغي أن يصدق بها لأن النقل فيه متواتر كما فى وجود النبيّ لانه يقول ليس يمكننى ان أشكك نفسي فى وجود النبي لمشاهدتى له ويمكننى ان أشكك نفسى فى هذا فلو كان هذا مثل ذلك لما قدرت على التشكك فلا بد وان يمهل الى ان يتواتر عنده تواترا يستحيل معه الشك ان كان متواترا (وأما القضايا التى قياساتها فى الطبع معها) فهى القضايا التي لاتثبت فى النفس الا بحدودها الوسطى ولكن لايعزب عن الذهن الحد الاوسط فيظن الانسان انها مقدمة أولية عرفت بغير وسط وهى على التحقيق معلومة بوسط ولا معنى للقياس الاطلب الحد الاوسط والا فالاكبر والاصغر موجودان فى نفس المسئلة المطلوبة مثاله انك تعلم ان الاثنين نصف الاربعة على البداهة وهذا معلوم بوسط وهو أن النصف الآخر أحد جزئى الكل المساوى للآخر والاثنان من الأربعة أحد الجزئين المتساويين

فكان نصفا الدليل عليه انه لو قيل له كم سبعة عشر من أربع وثلاثين ربما لم يقدر على أن يحكم على البداهة بأنه نصفه مالم يقسم أربع وثلاثين بقسمين متساويين ثم ينظر الى كل قسم فيراه سبعة عشر فيعلم انه نصف وان كان هذا حاضرا أيضا في الذهن فاعتبر ذلك فى عدد كثير أو أبدل النصف بالعشر والسدس وغيره فالمقصود المثال * وبالجملة فلا يستبعد أن يكون الشئ معلوما بوسط ولكن الذهن لايتنبه لكونه معلوما بوسط وقياس فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الانسان لوجهه وثبوت الشئ للذهن شئ والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شئ آخر (والوهميات) هي مقدمات باطلة ولكنها قويت فى النفس قوة تمنع من امكان الشك فيه وذلك من أثر حكم الوهم فى أمور خارجة عن المحسوسات لأن الوهم لايقبل شيئا الا على وفق المحسوسات التى ألفها مثل حكم الوهم باستحالة موجود لا اشارة فيه الى جهة ولا هو داخل العالم ولا خارجه وكحكمه بأن الكل ينتهى الى خلاء أو ملاء أعني وراء العالم * وكحكمه بأن الجسم لايزيد عن نفسه ولا يكثر الا بأن يضاف اليه زيادة من خارج وانما سبب حكم الوهم بهذا ان هذه الأمور ليست موافقة للحس فلا يدخل فى الوهم وانما

الحكم ببطلانه من حيث أنه لو كان كل مالا يدخل فى الوهم باطلا لكان نفس الوهم باطلا فان الوهم لايدخل فى الوهم بل العلم والقدرة وكل صفة لايدركها الحواس الخمسة لايدركها الوهم وانما يعرف غلطه فى أمثال هذه المسائل المعينة من حيث انها لازمة عن أقيسة ترتبت من أوليات يساعد الوهم على قبولها ويسلم ان القياس اذا رتب من الأوليات كانت النتيجة صادقة ثم اذا حصلت النتيجة كاع عن قبول النتيجة فعلم بذلك ان امتناعه عن القبول لمكان طباعه فانه ينبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات (وأما المشهورات) فهى القضايا التى لايعول فيها الا على مجرد الشهرة ونظر العوام والظاهر بين أهل العلم انها أوليات لازمة في غريزة العقل مثل قولك الكذب قبيح والنبي ينبغى أن لايعذب ولا يدخل الحمام بغير مئزر بحيث تنكشف العورة والعدل واجب والظلم قبيح وأمثاله وهذه أمور تكرر على السمع من الصبا ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم فتسارع النفوس الى قبولها لكثرة الألف وربما يؤيدها مقتضيات الأخلاق من الرقة والحنين والحياء ولو قدر الانسان نفسه وقد خلق عاقلا ولم يؤدب باستصلاح ولم يتشبث بخلق ولم يأنس باعتياد وأورد على عقله

هذه القضايا أمكنه الامتناع عن قبولها لا كقولنا الاثنان
أكثر من الواحد وقد يكون بعض هذه المقدمات صادقة ولكن
بشرط دقيق أو برهان فيظن أنها صادقة مطلقا كما يظن أن قول
القائل ان الله قادر على كل أمر صادق وهو مشهور وانكاره
مستقبح وليس بصادق فانه ليس قادراً على ان يخلق مثل نفسه
بل ينبغى أن يقال هو قادر على كل أمر ممكن فى نفسه ويقال
هو عالم بكل شئ وليس عالما بوجود مثل له وهذه المشهورات قد
تتفاوت في القوة والضعف بحسب اختلاف الشهرة واختلاف
العادات والأخلاق وقد تختلف فى بعض البلاد وفى حق أرباب
الصنائع فليس المشهور عند الأطباء مشهورا عند النجارين ولا
بالعكس والمشهور ليس نقيضاً للباطل بل نقيض المشهور الشنيع
ونقيض الباطل الحق ورب حق شنيع ورب باطل محبوب مشهور
ولا شك فى ان الأوليات وبعض المحسوسات والمتواترات
والمجربات مشهورة ولكنا قصدنا بهذا ما ليس فيه الا الشهرة
فقط (وأما المقبولات) فهى المقبول من أفاضل الناس وأكابر
العلماء ومشايخ السلف اذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه
وفى كتبهم وانضاف الى ذلك حسن الظن بهم فان ذلك يثبت فى

النفس ثبوتا ما (وأما المسلمات) فهى التى سلمها الخصم أو كان مشهورا بين الخصمين فقط فانه يستعمل معه دون غيره فلا يفارق المشهور إلا فى العموم والخصوص فان المشهور تسلمه العامة وهذا يسلمه الخصم فقط (وأما المشبهات) فهى التى يحتال فى تشبيهها بالأوليات والتجربيات والمشهورات ولا تكون بالحقيقة كذلك ولكنها تقاربها فى الظاهر (وأما المشهورات فى الظاهر) فهى كل قول يقبله كل من يسمعه كافة ببادئ الرأى وأول النظر واذا تأمله وتعقبه وجده غير مقبول وأحس بكونه فاسدا كقول القائل انصر أخاك ظالما أو مظلوما فان النفس تسبق الى قبوله ثم تنساق الى ان تتأمل فتعلم أن نصرته ظالما ليس بواجب (وأما المظنونات) فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بامكان نقيضه كما ان من خرج ليلا يقال انه خائن اذ لو لم يكن خائنا لم يخرج ليلا وكما يقال ان فلانا يناجى العدو فهو عدو مثله أيضا مع انه يحتمل ان يكون مناجاته اياه خداعا له أو حيلة عليه لأجل الصديق (وأما المخيلات) فهي مقدمات يعلم أنها كاذبة ولكنها تؤثر فى النفس بالترغيب والتنفير كما يشبه الحلاوة بالعذرة فتنفر النفس عنه مع العلم بأنه كذب * فهذه هي المقدمات * فنذكر الآن مظان استعمالها

﴿ القول فى مجارى هذه المقدمات ﴾

أما الخمسة الأولى فانها تصلح للأقيسة البرهانية وهى الأولية والحسية والتجربية والتواترية والتى قياساتها معها فى الطبع * وفائدة البرهان ظهور الحق وحصول اليقين (وأما المشهورات والمسلمات) فهى مقدمات القياس الجدلي (وأما الأوليات) وما معها لو وقعت فى الجدل كان أقوى ولكن انما يستعمل فى الجدل من حيث انها مسلمة بالشهرة اذ لاتفتقر صناعة الجدل الى أكثر منه وللجدل فوائد (الأول) إفحام كل فضولى ومبتدع يسلك غير طريق الحق ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان فيعدل معه الى المشهورات التى يظن انها واجبة القبول كالحق ويبطل عليه رأيه الفاسد (الثانى) ان من أراد أن يتلقن الاعتقاد الحق وكان مرتفعاً عن درجة العوام ولا يقنع بالكلام الخطابى الوعظى ولم ينته الى ذروة التحقيق بحيث يطيق الاحاطة بشروط البرهان فانه يمكن أن يغرس فى نفسه الاعتقاد الحق بالأقيسة الجدلية وهو حال أكثر الفقهاء وطلبة العلم (الثالث) ان المتعلمين للعلوم الجزئية مثل الطب والهندسة وغيرهما لايذعن أنفسهم أن يعرفوا

مقدمات تلك العلوم ومبادئها هجوما بالبرهان فى أول الأمر ولو صودروا عليها لم تسمح نفوسهم بتسليمها فتطيب نفوسهم لقبولها بأقيسة جدلية من مقدمات مشهورة الى ان يمكن تعريفها بالبرهان (الرابع) ان من طباع الأقيسة الجدليـة انه يمكن ان ينتج منها طرفا النقيض فى المسألة فاذا فعل ذلك وتأمل موضع الخطأ منهما ربما انكشف له وجه الحق بذلك التفتيش ويكفى هذا القدر من صناعة الجدل والا فهو كتاب برأسه ولا حاجة الى الاشتغال بحكاية ذلك (وأما الوهميات والمشبهات) فانها مقدمات الاقيسة المغالطية ولا فائدة لها أصلا الا أن تعرف لتحذر وتتوقى وربما يمتحن بها فهم من لايدرى انه قاصر فى العلم أو كامل حتى ينظر كيف يتفصى عنه واذ ذاك يسمى قياسا امتحانيا وربما يستعمل فى افضاح من يخيل الى العوام انه عالم ويستتبعهم فيناظر بذلك بين أيديهم ويظهر لهم عجزه عن ذلك بعد أن يُعَرَّفُوا فى الحقيقة وجه الغلط حتى يعرفوا به قصوره فلا يعتدون به وعند ذلك يسمى قياسا عناديا * (وأما المشهورات فى الظاهر والمظنونات والمقبولات) فتصلح أن تكون مقدمات للقياس الخطابى والفقهى وكل مالا يطلب به اليقين فلا يخفى فائدة الخطابة فى استمالة النفوس وترغيبها

فى الحق وتنفيرها عن الباطل وكذا فائدة الفقه ٥ وفى الخطابة كتاب برأسه ولا حاجة الى حكايته (وأما المخيلات) فهى مقدمات الأقيسة الشعرية فان استعملت الأوليات وما معها في الخطابة أو الشعر لم يكن استعمالها الا من حيث الشهرة والتخيل وما وراء ذلك فليس بشرط فيها وليس يحتاج الا الى البيان البرهاني ليطلب والمغالطى ليتقى فلنقتصر فى الحكاية عليها

﴿ خاتمة القول في القياس ﴾

نذكر مثارات الغلط لتحذر وهي عشرة (الأول) ان الاحتجاجات في الأغلب تجرى مشوشة ويثور فيها غلط كثير فينبغى أن يتعود الناظر ردها الى الترتيب المذكور ليعلم انه قياس أم لا وان كان فهو من أىّ نوع ومن أىّ شكل من الأنواع ومن أىّ ضرب من الاشكال حتى ينكشف موضع التلبيس (الثاني) أن يلاحظ الحد الأوسط ويتأمله تأملا شافيا ليكون وقوعه فى المقدمتين على وجه واحد فانه ان تطرق اليه أدنى تفاوت بزيادة أو نقصان فسد القياس وأنتج غلطا ٥ مثاله أنا ذكرنا ان السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ولو قال قائل لادنّ واحد فى شراب صدق وعكسه وهو انه لاشراب واحد فى دن لايصدق

وهذا سببه انه لم يراع شرط العكس بل الواجب ان يقال لادن واحد شراب فلا شراب واحددن وهذا صادق ؛ فأما اذا زيد فى وقيل لادن واحد فى شراب فعكسه هو لاشيء واحد مما هو في الشراب دن وهو أيضاً صادق وموضع الغلط ان المحمول في هذه القضية هو قولك في شراب لامجرد الشراب فينبغى ان يصير هو بكماله موضوعا في العكس واذا راعيت ذلك صدق العكس (الثالث) أن يراعي الحد الأصغر والحد الأكبر حتى لا يكون بينهما وبين طرفي النتيجة تفاوت البتة فان القياس يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت وهذا يعرف بماذكرناه فى شروط النقيض (الرابع) أن يتأمل في الحدود الثلاثة وطرفى النتيجة حتى لا يكون فيهما اسم مشترك فان الاسم ربما يكون واحدا والمعنى متعدد فلا يصح القياس وهذا أيضاً يعرف من شروط النقيض (الخامس) ان يراعي حروف الضمير مراعاة محققة فانه يختلف جهات احتماله ويثور منه غلط كما لو قال كل ماعرفه العاقل فهو كما عرفه فقوله هو ربما يرجع الى المعلوم وربما يرجع الى العالم اذقد تقول وهو قد عرف الحجر فهو اذن حجر (السادس) أن لا تقبل المهملات فانها تخيل الصدق ولو حصر المهمل تنبه العقل لكونه

كاذبا فاذا قيل الانسان فى خسر قبله النفس وصدقت به ولو حصر وقيل كل انسان لامحالة فى خسر تنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم فاذا قيل صديق عدوك عدوك قبله النفس واذا حصر وقيل كل من هو صديق عدوك فلا بد وان يكون عدوك تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة على العموم (السابع) انك قد تصدق بمقدمة في القياس ويكون سبب التصديق انك طلبت له نقيضا بذهنك فما وجدته وهذا لا يوجب التصديق بل صدق اذا علمت انه ليس له نقيض في نفسه لا انك لم تجده فانه ربما يكون وأنت لاتجده في الحال كتصديقك بقول القائل ان الله قادر على كل أمر اذ لايخطر ببالك شيء الا وتصدق أن الله قادر عليه الى أن يخطر ببالك انه لا يقدر على خلق مثله فتتنبه لخطائك فى التصديق فالصادق انه قادر على كل أمر ممكن فى نفسه وهذا ليس له نقيض في نفسه البتة (الثامن) أن يراعي حتى لايجعل المسئلة مقدمة فى القياس فتكون قد صادرت على نفس المطلوب كما يقال ان الدليل على ان كل حركة تحتاج الى محرك ان المتحرك لايتحرك بنفسه فان هذه نفس الدعوى وقد غير لفظه وجعل دليلا (التاسع) أن لا يصحح الشيء بأمر لا يصح ذلك

الأمر الا بالشيء كما يقال ان النفس لاتموت لانها فاعلة على الدوام ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام مالم تعلم أنها لاتموت وبذلك يثبت دوام فعلها (العاشر) ان يحترز عن الوهميات والمشهورات والمشبهات فلا تصدق الا بالاوليات والحسيات وما معها فاذا راعيت هذه الشروط كان قياسك لا محالة صادق النتيجة وحصل به يقين لاشك فيه وان أردت ان تشكك نفسك فيه لم تقدر عليه

﴿ الفن الخامس من الكتاب في لواحق القياس والبرهان ﴾

« وما ينعطف فائدته عليها وهو فصول أربعة »

(الفصل الأول في المطالب العلمية وأقسامها) ونعني بها الأسئلة التي تقع في العلوم وهى أربعة (مطلب هل) وهو سؤال عن وجود الشيء (ومطلب ما) وهو سؤال عن ماهية الشيء (ومطلب أى) وهو سؤال عن فصل الشيء الذى يفصله عن شيء يشاركه في جنسه (ومطلب لم) وهو طلب العلة (أما مطلب هل) فهو على وجهين (أحدهما) عن أصل الوجود كقولك هل الله موجود وهل الخلاء موجود (والثانى) عن حال الشيء كقولك هل الله مريد وهل العالم حادث (ومطلب ما) وهو على وجهين

(أحدهما) ما يراد أن يعرف به مراد المتكلم بلفظ ما لم يفسره كما اذا قال عقار فيقال ما الذى يراد به فيقول الخمر (والثاني) أن يطلب حقيقة الشيء في نفسه كما يقال ما العقار فيقول هو الشراب المسكر المعتصر من العنب (ومطلب ما) بالمعنى الأول يتقدم على مطلب هل فان من لم يفهم الشيء لا يسأل عن وجوده وبالمعنى الثانى يتأخر عن مطلب هل لان ما لم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته (وأما مطلب أي) فهو سؤال عن الفصل والخاصة (ومطلب لِمَ) على وجهين (أحدهما) سؤال عن علة الوجود كقولك لم احترق هذا الثوب فتقول لأنه وقع فى النار (والآخر) سؤال عن علة الدعوى وهو أن تقول لم قلت أن الثوب قد وقع في النار فتقول لأني رأيته ووجدته محترقا (ومطلب ما وأى) للتصور (ومطلب هل ولم) للتصديق

(الفصل الثانى) فى أن القياس البرهانى ينقسم الى ما يفيد علة وجود النتيجة والى ما يفيد علة التصديق بالوجود فالاول يسمى برهان لم والآخر يسمى برهان ان ومثاله ان من ادعى فى موضع دخانا فقيل له لم قلت فقال لان ثمة نار وحيث كان نار فثمة دخان فاذا ثمة دخان فقد أفاد برهان لم وهو علة التصديق بأن ثمة دخان

وعلة وجود الدخان فأما اذا قال ثمة نار فقيل له لم وقال لان ثمة دخان وحيث كان دخان فثمة نار فقد أفاد علة التصديق بوجود النار ولم يفد علة وجود النار وانه بای سبب حصل في ذلك الموضع (وبالجملة) المعلول يدل على العلة والعلة أيضا تدل على المعلول ولكن المعلول لا يوجب العلة والعلة توجبه فهذا هو المراد بالفرق بين برهان ان وبرهان لم بل أحد المعلولين قد يدل على المعلول الآخر ان ثبت تلازمهما بأن كانا جميعا معلولى علة واحدة وليس من شرط برهان لم ان يكون علة لوجود الحد الأكبر مطلقا بل ان كان علة لاتصاف الحد الأصغر بالحد الأكبر كفى أعني ان يكون علة لكونه فيه فانك تقول الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم فهذا برهان لم لان الحد الاوسط علة وجود الأكبر فى الأصغر فان الانسان كان جسما لانه حيوان أى الجسمية صفة ذاتية للحيوان تلحقه من حيث أنه حيوان لا لمعنى أعم ككونه موجودا أو لا لمعنى أخص ككونه كاتبا وطويلا

(الفصل الثالث) في الأمور التى عليها مدار العلوم البرهانية

وهى أربعة ﴿ الموضوعات والاعراض الذاتية والمسائل والمبادئ ﴾ (الأول الموضوعات) ونعني بها أن لكل علم لامحالة موضوعا ينظر

فيه ويطلب فى ذلك العلم أحكامه كبدن الانسان للطب والمقدار للهندسة والعدد للحساب والنغمة للموسيقى وأفعال المكلفين للفقه وكل علم من هذه العلوم فلا يوجب على المتكفل به ان يثبت وجود هذه الموضوعات فيه فليس على الفقيه أن يثبت ان للانسان فعلا ولا على المهندس أن يثبت ان المقدار عرض موجود بل يتكفل باثبات ذلك علم آخر * نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات بحدودها على سبيل التصور (الثانى الاعراض الذاتية) ونعني بها الخواص التي تقع فى موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجة منه كالمثلث والمربع لبعض المقادير والانحناء والاستقامة لبعضها وهي اعراض ذاتية لموضوع الهندسة وكالزوجية والفردية للعدد وكالاتفاق والاختلاف للنغمات أعنى التناسب وكالمرض والصحة للحيوان ولا بد في أول كل علم من فهم هذه الاعراض الذاتية بحدودها على سبيل التصور فأما وجودها فى الموضوعات فانما يستفاد من تمام ذلك العلم اذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه (الثالث المسائل) وهى عبارة عن اجتماع هذه الاعراض الذاتية مع الموضوعات وهي مطلوب كل علم ويسأل عنها فيه فمن حيث يسأل عنها فيه تسمى مسائل ذلك العلم ومن حيث تطلب تسمى مطالب ومن حيث

انها نتيجة البرهان تسمى نتائج والمسمى واحد ويختلف هذه الاسامى والعبارات باختلاف الاعتبارات وكل مسألة برهانية فى علم فاما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الاعراض الذاتية فى ذلك العلم لموضوعه فان كان هو الموضوع فاما أن يكون نفس الموضوع كما يقال فى الهندسة كل مقدار مشارك لمقدار آخر يجانسه ولا يباينه وكما يقال فى الحساب كل عدد فهو شطر طرفيه اللذين بعدها بعدد واحد كالخمسة فانها شطر مجموع الستة والاربعة ومجموع الثلاثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة واما أن يكون هو الموضوع مع أمر ذاتي أعني العرض الذاتى كما يقال فى الهندسة المقدار المباين لشئ مباين لكل مقدار يشاركه فقد أخذ المقدار المباين لا المقدار المجرد والمباين عرض ذاتى للمقدار وكما يقال فى الحساب كل عدد منصف فضرب نصفه فى نصفه ربع ضرب كله في كله فانه أخذ العدد المنصف لا العدد وحده واما أن يكون نوعا من موضوع العلم كما يقال الستة عدد تام فان الستة نوع من العدد واما أن يكون نوعا مع عرض ذاتي كما يقال فى الهندسة كل خط مستقيم قام على خط مستقيم آخر حصل منهما زاويتان مساويتان لقائمتين فالخط نوع من المقدار

الذى هو موضوع والمستقيم عرض ذاتى فيه واما أن يكون عرضا كقولك فى الهندسة كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين فان المثلث من الاعراض الذاتيــة لبعض المقادير فاذا لايخلو موضوعات المسائل البرهانية في العلوم عن هذه الاقسام الخمسة وأما محمولها فهى الاعراض الذاتية الخاصة بذلك الموضوع (الرابع المبادى) ونعنى بها المقدمات المسلمة فى ذلك العلم الذى يثبت بها مسائل ذلك العلم وتلك لاتثبت فى ذلك العلم ولكن اما أن تكون أولية فتسمى علوما متعارفة كقولهم فى أول اقليدس اذا أخذ من المتساويين متساويين كان الباقى متساويا واذا زيد متساويان كانا متساويين واما أن لاتكون أوليـة ولكن تسلم من المتعلم فان سلمها عن طيب نفس تسمى أصولا موضوعة وان بقى في نفسه عناد تسمى مصادرات ويصبر عليها الى أن تتبين له في علم آخر كما يقال في أول اقليدس لابدوان نسلم ان كل نقطة يمكن أن تكون مركزا فانه يمكن أن يعمل عليها دائرة ومن الناس من ينكر تصور الدائرة على وجه تكون الخطوط من المركز الى المحيط متساوية ولكن يصادر عليها في ابتداء العلم

(الفصل الرابع فى بيان جميع شروط مقدمات البرهان)

وهي أربعة أن تكون صادقة وضرورية وأولية وذاتيـة (أما الصادقة) فنعـني بها اليقينيـة كالاوليات والمحسوسات وما معها وقد سبق هـذا الشرط (وأما الضرورية) فنعني بها أن تكون مثل الحيوان للإنسان لا مثل الكاتب للانسان هـذا ان كان يطلب منها نتيجة ضرورية فان المقدمة اذا لم تكن ضرورية لم تجب على العقل التصـديق بالنتيجة الضرورية ﴿ وأما الاوليـة ﴾ فنعني بها أن يكون المحمول فى المقـدمة ثابتا للموضوع لاجـل الموضوع كقولك كل حيوان جسم فانه جسم لانه حيوان لا لمعنى أعم منـه كقولك الانسان جسم فانه ليس جسما لانه انسان بل لانه حيوان ثم لكونه حيوانا كان جسما فالجسمية أولا للحيوان ثم بواسطته للإنسان ولا لمعنى أخص منه كالكاتب للحيوان فانه ليس له ذلك للحيوانية بل للانسانية وهى أخص فالاولى ماليس بينه وبين الموضوع واسطة فيكون لتلك الواسطة أولا ثم بواسطته له هـذا شرط فى المقدمات الأولية فاما في مقدمات كانت نتيجة أقيسـة ثم جعلت مقدمات في قياس آخر فلا يشترط ذلك فيها بل تشترط الضرورية والذاتيـة (وأما الذاتى) فهو احتراز من الاعراض الغريبـة فان العلوم لاينظر فيها للاعراض الغريبـة فلا

ينظر المهندس فى أن الخط المستقيم أحسن أو المستدير ولا فى
ان الدائرة هل تضاد المستقيم لان الحسن والمضادة غريب عن
موضوع علمه وهو المقدار فانه يلحق المقدار لا لانه مقدار بل بوصف
أعم منه ككونه موجودا أو غيره والطبيب لا ينظر فى أن الجراحة
مستديرة أم لا لان الاستدارة لا تلحق الجرح لانه جرح بل لامر
أعم منه واذا قال الطبيب هذا الجرح بطىء البرء لانه مستدير
والدوائر أوسع الاشكال لم يكن ماذكره علما طبيا ولم يدل ذلك
على علمه بالطب بل بالهندسة فاذا لابد وأن يكون محمول المسئلة
في العلوم ذاتيا وفى المقدمات ذاتيا ولكن بينهما فرق مّا وهو ان
الذاتى يطلق ههنا لمعنيين (أحدهما) أن يكون داخلا فى حد الموضوع
كالحيوان للانسان فانه ذاتى فيه لانه يدخل فيه اذ معنى الانسان
انه حيوان مخصوص (والثانى) أن يكون الموضوع داخلا فى حده
لا هو داخلا في حد الموضوع كالفطوسة للانف والاستقامة للخط
فان الافطس عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالانف فدخل
في حده لا محالة والذاتى بالمعنى الاول محال أن يكون محمولا في
المسائل المطلوبة فى العلوم لان الموضوع لا يعلم الا به فيتقدم العلم
به على العلم بالموضوع فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوبا

فان من لا يفهم المثلث بحده على سبيل التصور لا يطلب أحكامه فيجوز أن يطلب آن زواياه مساوية لقائمتين أم لا واما أن يطلب انه شكل أم لا فهو محال لان الشكل يفهم أولا ثم يفهم انقسامه الى ما يحيط به ثلاثة أضلاع وهو المثلث أو أربع وهو المربع فالعلم به يتقدم عليه (وأما المقدمات) فينبغي أن يكون محمولاتها ذاتية ويجوز أن يكون محمولا المقدمتين ذاتيا بالمعنى الآخر ولا يجوز أن يكون كلاهما ذاتيا بالمعنى الاول لان النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة لان ذات الذاتي بذلك المعنى ذاتي ولا يجوز أن يقال كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم على ان هذا مطلوب لان العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالانسان فاذا كان موضوع المسئلة هو الانسان فلا بد وان يكون أولا متصورا حتى يطلب حكمه اذ متصور الانسان متصور الحيوان والجسم من قبل لا محالة اذ يفهم الجسم وانه ينقسم الى الحيوان وغيره ثم الحيوان ينقسم إلى الناطق وغيره ولكن يجوز أن يكون محمول المقدمة الصغرى ذاتيا بالمعنى الاول ومحمول الكبرى ذاتيا بالمعنى الثاني وكذا بالعكس هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته

﴿ تم القسم الاول ويليه القسم الثاني وهو في الالهيات ﴾

القسم الثانى

من

مقاصد الفلاسفة
لحجة الاسلام الغزالى محمد

﴿ فى الالهيات ﴾

طبع على نفقة حضرة الفاضل (الشيخ محي الدين صبرى الكردي)

(الطبعة الاولى)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الفن الثاني الالهيات) اعلم ان عادتهم جارية بتقديم الطبيعى ولكن آثرنا تقديم هذا لانه أهم والخلاف فيه اكثر ولانه غاية العلوم ومقصدها وانما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعى ولكنا نورد فى خلل الكلام من الطبيعى ما يتوقف عليه فهم المقصود ونستوفى حكاية مقاصد هذا العلم في مقدمتين وخمس مقالات (المقالة الاولى في اقسام الوجود واحكامه) (المقالة الثانية في سبب الوجود كله وهو الله تعالى) (المقالة الثالثة في صفاته (المقالة الرابعة فى افعاله ونسبة الموجودات اليه) (المقالة الخامسة فى كيفية وجودها منه على مذهبهم)

﴿ المقدمة الاولى في تقسيم العلوم ﴾ لاشك فى أن لكل علم موضوعا يبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع والاشياء الموجودة

التي يمكن ان يكون منظورا فيها في العلوم ينقسم الى ما وجوده بافعالنا كالاعمال الانسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات وغيرها والى ماليس وجوده بافعالنا كالسماء والارض والنباتات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها فلا جرم ينقسم العلم الحكمي الى قسمين (أحدهما) مايعرف به أحوال أفعالنا ويسمى علما عمليا *وفائدته أن ينكشف به وجود الاعمال التي بها ينتظم مصالحنا فى الدنيا ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة (والثانى) ماتتعرف فيه أحوال الموجودات لتحصل فى نفوسنا هيئة الوجود كله على ترتيبه كما تحصل الصورة المرئية فى المرآة ويكون حصول ذلك فى نفوسنا كمالا لنفوسنا فانّ استعداد النفس لقبولها هو خاصة النفس فتكون في الحال فضيلة وفى الآخرة سببا للسعادة كما سيأتي ويسمى علما نظريا وكل واحد من العلمين ينقسم الى ثلاثة أقسام (أما العملى) فينقسم الى ثلاثة أقسام (أحدها) العلم بتدبير المشاركة التى للانسان مع الناس كافة فان الانسان خلق مضطرا الى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدى الى حصول مصلحة الدنيا وصلاح الآخرة الا على وجه مخصوص وهذا علم

أصله العلوم الشرعية وتكمله العلوم السياسية المذكورة فى تدبير المدن وترتيب أهلها (والثاني) علم تدبير المنزل وبه يعلم وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم وما يشتمل المنزل عليه (والثالث) علم الأخلاق وما ينبغى أن يكون الانسان عليه ليكون خيّرا فاضلا فى أخلاقه وصفاته ولما كان الانسان لامحالة اما وحده واما مخالطا لغيره وكانت المخالطة اما خاصة مع أهل المنزل واما عامة مع اهل البلد انقسم العلم بتدبير هذه الاحوال الثلاثة الى ثلاثة اقسام لامحالة (واما العلم النظرى فثلاثة) (احدها) يسمى الالهى والفلسفة الاولى (والثانى) يسمى الرياضى والتعليمى والعلم الاوسط (والثالث) يسمى العلم الطبيعى والعلم الادنى * وانما انقسم الى ثلاثة أقسام لان الامور المعقولة لاتخلو اما أن تكون برية عن المادة والتعلق بالاجسام المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظائرها فان هذه الامور يستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل * وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون فى المواد وان كان قد يعرض لها ذلك كالوحدة والعلة فان الجسم أيضا قد يوصف بكونه علة واحدة كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها أن تكون فى المواد * واما أن

تكون متعلقة بالمادة وهذا لايخلو اما أن يكون بحيث يحتاج الى مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل فى الوهم بريا عن مادة معينة كالانسان والنبات والمعادن والسماء والارض وسائر أنواع الاجسام واما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريا عن مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدور فإن هذه الأمور وان كانت لاتتقوم وجودها الا في مادة معينة ولكن ليس يتعين لها في الوجود على سبيل الوجوب مادة خاصة اذ قد تعرض فى الحديد والخشب والتراب وغيره لا كالانسان فان مفهومه لايمكن أن يحصل الا فى مادة معينة من لحم وعظم وغيرها فان فرض من خشب لم يكن انسانا والمربع مربع من لحم أو طين أو خشب ـ وهذه الامور يمكن تحصيلها فى الوهم من غير التفات الى مادة والعلم الذى يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة بالكلية هو الالهى والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برى عن المادة في الوهم لافى الوجود هو الرياضى والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعى ـ فهذا هو علة انقسام هذه العلوم الى ثلاثة أقسام ونظر الفلسفة في هذه العلوم الثلاثة

﴿ المقدمة الثانية في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة ﴾

(ليخرج منه موضوع العلم الالهى الذى نحن بصدده)

(أما العلم الطبيعي) فموضوعه أجسام العالم من حيث انها وقعت في الحركة والسكون والتغير لا من حيث مساحتها ومقدارها ولا من حيث شكلها واستدارتها ولا من حيث نسبة بعض أجزائها الى بعض ولا من حيث كونها فعل الله تعالى فان النظر فى الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ولا ينظر الطبيعى فيه الا من حيث تغيره واستحالته فقط

(وأما الرياضى) فموضوعه بالجملة الكمية . وبالتفصيل المقدار والعدد * وللعلم الطبيعى فروع كثيرة كالطب والطلسمات والنارنجات والسحر وغيره * وللرياضى أيضا فروع كثيرة * وأصوله علم الهندسة والحساب والهيئة أعنى هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم المناظر وعلم جر الاثقال وعلم الأكر المتحركة وعلم الجبر وغيره

﴿ وأما العلم الالهى ﴾ فموضوعه أعم الامور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث انه وجود فقط ككونه جوهرا وعرضا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا وعلة

ومعلولا وبالقوة والفعل وموافقا ومخالفا وواجبا وممكنا وأمثاله فان هذه تلحق الوجود من حيث انه وجود لا كالمثلثية والمربعية فانها تلحق الوجود بعد أن يصير مقدارا ولا كالزوجية والفردية اذ تلحقه بعد أن يصير عددا ولا كالبياض والسواد اذ يلحقه بعد أن يصير جسما طبيعيا (وبالجملة) كل وصف لا يلحق الوجود الا بعد أن صار موضوع أحد العلمين الرياضى والطبيعى فالنظر فيه ليس من هذا العلم * ويقع فى هذا العلم النظر في سبب الوجود كله لان الموجود ينقسم الى سبب ومسبب والنظر في وحدة السبب وكونه واجب الوجود وفى صفاته وفي تعلق سائر الموجودات به ووجه حصولها منه * ويسمى النظر في التوحيد من هذا العلم خاصة العلم الالهى ويسمى علم الربوبية أيضا * وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضى * وأما الطبيعى فالتشويش فيه أكثر لأن الطبيعيات بصدد التغيرات فهى بعيدة عن الثبات بخلاف الرياضيات - فهذه هى المقدمات

(أما المقالات) فالمقالة الأولى فى أقسام الوجود وأحكامه واعراضه الذاتية ويظهر ذلك بتقسيمات (القسمة الاولى)

الوجود ينقسم الى الجوهر والعرض وهذا يشبه الانقسام

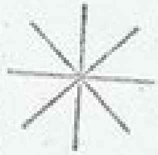
بالفصول والانواع وسبيل تفهيم التقسيم ان العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلا شك وهو مستغنى عن الرسم والحد اذ ليس للوجود رسم ولا حد ﴿أما الحد﴾ فلانه عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل وليس للوجود شيء أعم منه حتى ينضاف اليه فصله ويحصل منه حد الوجود ﴿وأما الرسم﴾ فهو عبارة عن تعريف الخفي بالواضح ولا شيء أوضح من الوجود وأعرف وأشهر منه حتى يعرف الوجود به * نعم ان ذكر الوجود بالعربية ولم يفهم فقد يبدل بالعجمية ليفهم المراد باللفظ * وأما الحد والرسم فممتنعان اذ غايتك في الرسم والتعريف أن تقول الوجود هو الذى ينقسم الى الحادث والقديم وهو فاسد لانه تعريف الشيء بما يعرف به اذ الحادث يعرف بعد معرفة الوجود ـ وكذا القديم فان الحادث عبارة عن موجود بعد عدم والقديم عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم فاذا ظهر ان الوجود يحصل في العقل تصوره حصولا أوليا لا بطلب حد ورسم فليس يخفى انه ينقسم في العقل الى موجود يحتاج الى محل يحل فيه كالاعراض والى مالا يحتاج الى ذلك والذى يحتاج الى محل ينقسم الى مالا يحل فى محل ذلك المحل يتقوم بنفسه دون ذلك العرض وليس يحتاج في قوامه الى

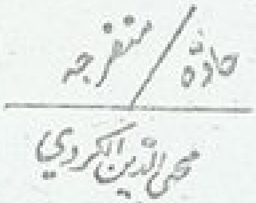
العرض وحلول العرض لايبدل حقيقته ولا يغير جواب السؤال عن ماهيته كالسواد للثوب والانسان والى مايحل في المحل فتقوم حقيقة المحل به فيتبدل بسبب حلوله الحقيقة وجواب الماهية كصورة الانسان في النطفة وصورة الفارة في التراب فان من أشار الى ثوب وقال ماهو فجوابه انه ثوب فلو صار أسود أو حارا فسأل عنه كان الجواب انه ثوب لان السواد والحرارة لم يخرجه عن كونه ثوبا ولم تبطل حقيقته والنطفة اذ استحالت انسانا لم يمكن أن يقال نطفة في جواب ماهو ولا التراب اذا صار فارة فسئل عنه يمكن أن يقال انه تراب فالحرارة واللون وصف ينضاف الى الثوب ويبقى الثوب ثوبا معه والتراب لايبقى ترابا مع صورة الفارة ولا النطفة تبقى نطفة اذا صارت انسانا وقد استويا أعني اللون وصورة الانسانية فى أن كل واحد يحتاج الى محل ولكن بين المحلين وبين الحالين فرق فلا بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين وقد اصطلحوا على تخصيص لفظ العرض بما يجري مجرى اللون والحرارة من الثوب وعلى تسمية محل العرض موضوعا فمعنى العرض على هذا الاصطلاح هو الذي يحل في موضوع ومعنى الموضوع هو الذي يتقوم بنفسه دون المعنى الحال فيه * وأما

مايجرى مجرى الانسانية فيسمى صورة ويسمى محله هيولى فالخشب موضوع لصورة السرير وهيولى لصورة الرماد فانه يبقى خشبا مع صورة السرير ولا يبقى خشبا مع صورة الرماد والصورة تسمى جوهرا اذ وضعوا الجوهر عبارة عن كل موجود لافى موضوع والصورة ليست فى موضوع كما سبق والهيولى أيضا جوهر فانقسم الجوهر الى أربعة أنواع (الهيولى والصورة والجسم والعقل المفارق) وهو القائم بنفسه وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأول موجودة فيه فالماء مثلا جسم مركب من صورة المائية ومن الهيولى الحاملة للصورة فمجرد الهيولى جوهر ومجرد الصورة جوهر ومجموعهما وهو الجسم جوهر ـ فهذا شرح هذه الانقسامات فى العقل مع تفسير هذه الاصطلاحات * فأما اثبات الجواهر الثلاثة فبالبرهان على ماسيأتى الا الجسم فانه يثبت بالمشاهدة * اما العقل والصورة والهيولى فمطلوب بالدليل لامحالة وحصل من هذا انهم أطلقوا اسم الجوهر على ماهو محل وعلى ماهو حال أيضا وخالفوا فى هذا المتكلمين فان الصورة عند المتكلمين عرض تابع لوجود المحل وهم يستدلون ويقولون كيف لاتكون الصورة جوهرا وبها تقوم ذات الجوهر ويتقوم حقيقته وماهيته وكيف

يكون عرضا والعرض تابع للمحل بعد تقوّم المحل بنفسه والهيولى تابع للصورة في التقوم وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهرا

(القول فى حقيقة الجسم) لما قسم العقل الجوهر الى جسم وغير جسم وكان وجود الجسم من جملة الجواهر مدركا بالحس مستغنيا عن البرهان وجبت البداية ببيان حدّه وحقيقته فالجسم هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فانك اذا لاحظت ذات العقل أو ذات البارى تعالى لم يمكنك أن تفرض فيه بعدا أو امتدادا البتة فاذا نظرت الى السماء والأرض وسائر الاجسام أمكنك أن تفرض امتدادا على الاتصال وتقبل الانقسام والانفصال * والامتداد في جهة واحدة يسمى طولا وهذا يوجد للخط وحده والامتداد فى جهتين يسمى طولا وعرضا وهذا يوجد للسطح وحده فانه ينقسم من جهتين والخط لاينقسم الا من جهة واحدة ولا يوجد شئ ينقسم من ثلاثة جهات الا الجسم فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه ثلاث امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة فهو الجسم وانما خصصنا الزوايا بالقائمة لان ذلك ان لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه

إمتـدادات كثيرة متقاطعة لا على زوايا قائمة مثل هذا 
فاذا فرضت الزوايا قائمة لم تزد على الثلاث وهو الطول
والعرض والعمق * والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام خط منتصبا
على وسط آخر بحيث لا يميل الى أحد الجانبين وبحيث يتساوى
الزاويتان الحاصلتان من الجانبين فاذا تساويتا سميت كل واحدة
قائمة مثل هذا 

فاذا ميل به الى جانب اليمين مثلا مثل هذا 

صارت الزاوية من الجانب الذي اليه الميل أضيق
من مقابلتها فتسمى حادة وتسمى الواسعة
المقابلة منفرجة * وقد قيل في حد الجسم انه الطويل العريض
العميق وهذا فيه نوع تساهل فان الجسم ليس جسما باعتبار مافيه
من الطول والعرض والعمق بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض
والعمق والابعاد الثلاثة بدليل انك لو أخذت شمعة فشكلتها
بطول شبر وعرض أصبعين وسمك أصبع واحد فهي جسم لا لما
فيه من الطول والعرض اذ لو جعلته مستديرا أو على شكل آخر
زال ذلك الامتداد المعين وذلك الطول المعين وحدث امتدادان
آخران بدلا عنهما والصورة الجسمية لم تتبدل أصلا فاذا المقادير

الموجودة في الجسم اعراض خارجة عن ذات الجسمية وقد تكون لازمة لاتفارق كشكل السماء ولكن العرضى قد يكون لازما وكذا العرض كالسواد للحبشى فاذا الذاتى للجسم الذى هو الصورة الجسمية كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات لا وجود الامتدادات بالفعل بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقدارا أصغر وأكبر فيكبر مرة ويصغر أخرى من غير زيادة من خارج بل فى نفسه من حيث ان المقدار عرض فيه وليس بعض المقادير متعينا له لذاته ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسمية ان الاجسام متساوية فى الصور الجسمية لا يتصور بينها فرق وهى مختلفة فى المقادير لامحالة

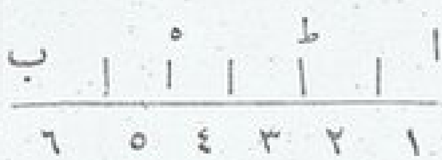
(القول في الاختلاف الذى فى تركيب الجسم) قد اختلف الناس في تركيب الجسم ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم الا ببيان صحيح المذاهب فيه * وقد اختلفوا على ثلاثة مذاهب فقائل يقول انه متركب من اجزاء لاتتجزى لابالوهم ولا بالفعل ويسمى كل من تلك الآحاد جوهرا فردا والجسم هو المتألف من تلك الجواهر * وقائل يقول انه غير مركب أصلا بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد * وليس فى ذاته تعدد * وقائل يقول انه

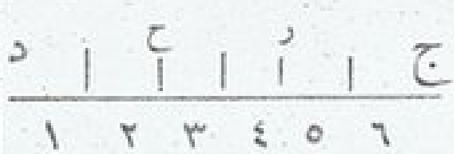
مركب من الصورة والمادة ٥ أما دليل بطلان المذهب الأول فابطال الجوهر الفرد * وبيان استحالته بستة أمور (الاول) انه لو فرض جوهر بين جوهرين فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط مايلقاه الآخر أوغيره فان كان غيره فقد حصل الانقسام اذ ماشغله هذا الطرف بالمماسة غير ماشغله الآخر وان كان عينه فلا شك فى انه محال ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلا للوسط بكليته إذ لقي جميعه وليس له جميع بل هو واحد وقد لقي منه شيئاً فقد لقي كله ولقي الآخر كله فيلزم أن يكون مكان الكل ومكان الوسط واحدا والا صار الوسط حائلا بين الطرفين وصار ملاقيا لكل واحد من الطرفين بغير ما يلاقي الآخر ولا يمكنه أن يلاقيه بعين ما يلاقى الآخر الا بالتداخل * ثم ان جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم فيجب أن لا يزيد حجم ألف جزء على جزء واحد ولا شك فى استحالة هذا

﴿ دليل ثاني ﴾ وهو انا نفرض خمسة أجزاء رتبت صفا واحدا كأنه خط ووضعنا جزئين على طرفى الخط فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لامحالة ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزئين واذا فرض ذلك كان كل واحد من الجزئين

قد قطع جزءا من الوسط فيكون الوسط قد انقسم والا فيلزم أن يقال ليس فى مقدور الله ايصال أحدهما الى الآخر بحركة متساوية بل اذا ابتدأ بتحريكهما وانتهى أحدهما الى الثاني وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر الى الثالث ٥ وليت شعرى هل يكون وقوف القدرة فى الجوهر المتيامن أو المتياسر ولِمَ يتعذر على القدرة ذلك فى أحدهما بعينه دون الآخر وذلك الآخر مثله في قبول الحركة

﴿ دليل ثالث ﴾ هو أنا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء أحدهما خط (ا ب) والآخر خط (ج د) على هذا المثال وفرضنا جزئين أحدهما يريد أن يتحرك من (ا) الى (ب) والآخر من (د) الى (ج) ليكونا متقابلين فلا شك في أنهما يتقابلان أولا ويتحاذيان ثم يجاوز أحدهما الآخر ويمكن أن نفرض

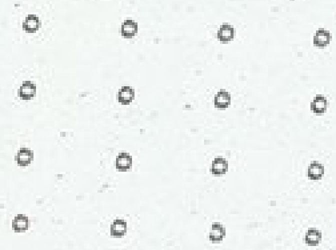




ذلك بحركة متساوية من الجزئين وان ثبت الجوهر الفرد صار ذلك محالا لأن تحاذيهما لا يمكن الا على ثلاثة أوجه (أحدها)

أن يكون على نقطتى (ه ح) فيكون أحدهما قطع أربعة أجزاء والآخر جزئين * والثانى أن يكون على نقطتي (ر ط) فيكون أحدهما أيضاً قد قطع جزئين والآخر أربعة فلا تكون الحركة متساوية * والثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح) والآخر على نقطة (ط) وقد قطع كل واحد جزئين ولكن نقطتا (ح) و (ط) ليستا بمتحاذيتين فاستحال التحاذي مع تساوى الحركة فاستحال التجاوز ولا شك فى أن ذلك غير محال وانما صار محالا بفرض الجوهر الفرد بل يتحاذيان على الوسط فان كل طول فيقبل التنصيف بنصفين متساويين فيكون المنتصف هو الوسط وهما متحاذيان

﴿ دليل رابع ﴾ وهو انا نفرض ستة عشر جوهرا فردا وضعت متلاصقة متجاورة على شكل مربع وهى ذات أربعة أضلاع هكذا



وقد وضعناها متفرقة فلنفرضها متلاصقة لا فرجة فيها فلا شك فى أن أضلاعها متساوية لان كل ضلع مركب من أربعة أجزاء وقطره أيضاً مركب من أربعة أجزاء فيجب أن يكون قطره مثل ضلعه وذلك محال فان القطر الذى

يقطع المربع بمثلين متساويين أبدا يكون أكبر من الضلع وذلك معلوم بالمشاهدة من جميع المربعات ودلّ عليه البرهان الهندسى وذلك محال مع الجوهر الفرد

﴿ دليل خامس ﴾ اذا فرضنا خشبا منتصباً فى الشمس وقع له ظل لامحالة وامتدّ من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذى كرأس الخشبة الى الشمس وواجب أن يتحرك مهما تحرك الشمس فان الشعاع لا يقع الا مستقيما فان تحركت الشمس ولم يتحرك الظل كان لخط مستقيم طرفان طرف الى الجزء الذى كان الشمس فيه أولا وطرف الى الجزء الذى انتقل اليه ثانياً وذلك محال فان فرضنا تحرك الشمس جزءا واحدا فان تحرك الظل أقل من جزء فقد انقسم الجزء وان تحرك مثل ماتحرك الشمس فهذا محال اذ يقطع الشمس فراسخ والظل لا يتحرك مقدار شعرة

﴿ دليل سادس ﴾ ان الرحا من الحديد أو الحجر اذا دارت فلا شك فى انه اذا تحرك طرفه تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك لان دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف واذا تحرك الطرف جزءا فاما أن يتحرك الوسط أقل منه فينقسم الجزء أولا يتحرك فيلزم أن ينفصل جميع أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن

وهو محال من الحس فان أجزاء الحديد ليست تنفصل البتة

(فأما دليل بطلان المذهب الثاني) وهو قول من قال ان الجسم ليس مركباً أصلا بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد فهو ان الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يعبر عنه بعبارتين يصدق على إحداهما ما يكذب على الاخرى * ونحن نبين ان العقل يثبت فى كل جسم أمرين يصدق على أحدهما مالا يصدق على الآخر فان الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا محالة والقابل لا يخلو اما أن يكون عين الاتصال أو غيره فان كان عين الاتصال فهو محال لان القابل هو الذى يبقى مع المقبول اذ لا يقال المعدوم قبل الوجود * فالاتصال لا يقبل الانفصال فلا بد من أمر آخر هو القابل للاتصال والانفصال جميعاً وذلك القابل يسمى هيولى بالاصطلاح * والاتصال المقبول يسمى صورة ولا يتصور جسم لا إتصال فيه ولا يتصور اتصال الا فى متصل ولا امتداد الا فى ممتد والمتصل عين الاتصال بالحد والحقيقة وليسا يتباينان بالمكان ولا يمكن أن يتميز أحدهما عن الآخر باشارة الحس ولكن باشارة العقل يتميزان اذ يحكم العقل على أحدهما بما لا يحكم به على

الآخر وهو قبول الانفصال الذى حكم باستحالته على الاتصال وقد حكم العقل بثبوته على شيء فذلك الشيء هو غير الاتصال فقد أدرك العقل لا محالة تغايراً والشيء لا يغاير نفسه بحال فهذا برهان اثبات الهيولى والصورة في كل جسم * وأما ذات الاله وذات العقل وذات النفس فلا يمكن أن يفرض فيها اتصال وانفصال فلم يلزم أن يكون فيها تركيب وانما الاجسام هى المركبة بالضرورة من الصورة والهيولى لا محالة فاذاً تحصل من مجموع ما سبق ان الحق هو الرأى الثالث وهو ان الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزى لا متناهية ولا غير متناهية اذ لو كان أجزاء غير متناهية لاستحال قطع الجسم مسافة من طرف الى طرف اذ لا ينتهى الى النصف ما لم ينته الى نصف النصف وكذلك نصف نصف النصف ويكون ثم أنصاف لا نهاية لها فلا يمكن قطعها ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل ولكن بالقوة وانما يحصل له جزء اذا جزئ ويحصل فيه قطع اذا قطع ويحصل فيه قسمة اذا قسم * وقول القائل الجسم منقسم ان لم يعن به انه مستعد لان يحدث فيه الانقسام فهو خطأ كقوله انه منقطع ومنفصل فان الجسم الواحد المتصل كيف يكون منقطعاً ومنفصلا * نعم

يكون مستعدا له والانقسام والانقطاع والتجزؤ عبارات مترادفة وكلها ثابتة فى الجسم الواحد بالقوة لا بالفعل وانما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة اما قطع بتفريق الاجزاء * واما بأن يختلف فيه العرض كالخشب الملوّن اذ يكون الابيض غير الأسود * واما بالوهم وهو أن تصرف توهمك الى طرف دون غيره فيكون ماصرفت اليه توهمك غير ماقطعت الوهم عنه ويكون وضع الوهم عليه كوضع الاصبع ومهما وضعت الأصبع على طرف كان المماس لاصبعك غير المباين فيحدث به انقسام فكذا متعلق وهمك يتميز عما لم يتعلق به فمن هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحدا لاجزء له لانه سبّاق الى تعيين الاطراف وتخصيص بعض الاجزاء بالتقديرات فيكون الجسم عند ذلك منقسما انقساما حاصلا من الوهم ولم يكن له في حد نفسه انقسام بل حدث بفعل الوهم * نعم كان مستعدا لفعل الوهم ولظهور هذا الاستعداد وسهولة حصول المستعد له وعجز انفكاك الخيال عنه لا يكاد الوهم يطمئن الى التصديق بان الجسم الواحد المتشابه الاجزاء كالماء الواحد واحد بل نقول اعلم ان الماء الذى فى أسفل الكوز غير الماء على سطح الكوز وهذا صدق لان الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماسة * ثم نقول

الوهم يفرض جزئين غير مماسين للكوز فما على جانب اليمين بالضرورة غير ما على جانب اليسار وهذا أيضاً صدق وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار والقرب من سطح الكوز أو وسطه وكل ذلك يوجب انقساما ولكن اذا نفى هذه الاختلافات كلها واعتبر جسم واحد متشابه من كل وجه حكم العقل بأنه واحد وليس له جزء بالفعل ولكنه قابل للتجزئة فبذا كشف الغطاء فيه *

* القول في ملازمة الهيولى والصورة *

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها دون الصورة البتة بل يكون أبدا وجودها مع الصورة - وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى ٭ والدليل على أن الهيولى لا توجد خالية عن الصورة أمران (الاول) انه لو وجدت لكان لا يخلو اما أن تكون مشاراً اليها في جهه باليد اشارة حسية أو لم تكن فان كانت مشارا اليها فلها اذا جهتان فما يلقى منها ما يأتيها من جهة غير الذى يلقى منها ما يأتيها من الجهة الأخرى فتكون منقسمة وتكون صورة جسمية اذ لا معنى للصورة الجسمية وحقيقتها الا قبول القسمة وان لم تكن مشارا اليها فهو باطل من حيث انه اذا حلت بها

الصورة فاما أن تكون فى كل مكان أو لاتكون أصلا فى مكان
أو تكون في مكان دون مكان * والاقسام الثلاثة باطلة
فالمفضى اليها باطل * أما بطلان كونها في كل مكان أولا في مكان
فظاهر * وأما بطلان اختصاصها بمكان دون مكان فمن حيث أن
الصورة الجسمية من حيث انها جسمية لا تستدعي مكانا معينا
بل سائر الاماكن بالنسبة اليها واحدة فيكون الاختصاص بأمر
زائد على الجسمية وذلك بأن يقال الهيولى كانت في مكان مشار
اليه فصادفتها الصورة فيه واختصت به فاذا لم تكن الهيولى مشاراً
اليها استحال فيها اختصاص بمكان دون مكان * فان قيل فهذا
يلزم فى أصل الجسم فانه لم يختص بمكان دون مكان وهو من حيث
انه جسم يناسب سائر الاماكن على وجه واحد * قيل لا جرم تقول
انه كما لا يتصور وجود هيولى قائمة بالفعل من غير صورة حالة فيها
لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية ما لم ينضم
اليه أمر زائد على صورة الجسمية يتم نوعه كما لا يتصور حيوان
مطلق لا يكون فرسا ولا إنسانا ولا غيرها بل لابد وأن ينضاف
الفصل الى الجنس حتى يتم النوع ويحصل الوجود فاذا ليس في
الوجود جسم مطلق أصلا بل جسم خاص كسماء وكوكب ونار

وهواء وأرض وماء وما هو مركب من هذه فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض بصورتها كالأرض بصورة الارضية استحقت المركز والنار بصورة النارية استحقت مجاورة المحيط وكذا سائر الأنواع * فان قيل فيبقى الالزام في أحد أجزاء مكان نوع واحد وهو أن يشار الى جزء من الماء فى البحر ويقال هذا من حيث انه ماء ليس يستحق هذا الجزء من المكان بل لو كان الى وسط البحر أقرب أو أبعد كان ممكنا فما الذى خصصه به فيقال ان صورة المائية التي في ذلك الماء صادفت الهيولى التي حلت فيها في ذلك المكان لأن الهواء مثلا هو الذى ينقلب ماء وقد كان ذلك الهواء موجودا ثم ملاقاة السبب كالبرد هو الذى أحاله ماء فبقى ماء ثم ولم تكن الهيولى ثم من غير صورة بل مع صورة الهوائية خلعتها ولبست صورة المائية فهذا أحد الأسباب * ومن الأسباب أن ينتقل اليه بسبب محرك أو غيره فأما محض المائية فلا يقتضي جزءا معينا من أجزاء حيز الماء بل أمر زائد عليه من جنس ما ذكرناه فاذاً بان أن الهيولى لا تتقوم بنفسها دون الصورة (الدليل الثانى) أن الهيولى اذا فرضت مجردة عن الصورة فلا تخلو اما أن تنقسم أولا تنقسم فان كانت تنقسم فاذا فيها الصورة

الجسمية وان كانت لا تنقسم فلا تخلو اما ان تكون نبوتها عن قبول القسمة طبعاً لها ذاتيا أو عرضاً غريباً فان كان ذاتيا استحال أن تقبل الانقسام كما يستحيل أن ينقلب العرض جسما والعقل جسما وان كان ذلك عارضاً غريباً فيها فاذاً فيها صورة وليست خالية عن الصورة ولكن تلك الصورة مضادة للصورة الجسمية هذا مع أن الصورة الجسمية لا ضد لها كما سيأتي عند ذكر التضاد * فان قيل فبم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهيولى ولكن يقول هي عرض فيها لازم لها * يقال له هذا محال لان الموضوع متقوم بنفسه دون العرض فى العقل وان كان قد لا يفارق فى الوجود فللعقل طريق الى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ويقول هل هو مشار اليه أم لا وهل هو منقسم أم لا ويرجع الدليلان المذكوران بعينهما مع زيادة اشكال وهو ان الهيولى فى نفسها اذا لم تكن مشارا اليها وصارت الاشارة الى الصورة التى هى عرض والعرض قائم فى ذات الموضوع فان لم يكن الموضوع مشارا اليه فينبغى أن يكون مباينا للعرض المشار اليه ولا يكون محلا له ولا يكون العرض قائما به بل قائما فى ذاته اذ يصير مشارا اليه وذلك كله محال فلاح ان الهيولى لا توجد دون الصورة وان الصورة

الجسمية والهيولى أيضا لاتوجدان دون أن ينضاف اليهما الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم لان كل جسم اذا خلى وطبعه طلب موضعا يستقر فيه وليس ذلك له لكونه جسما بل لزائد وكل جسم فاما أن يكون سريع الانفصال او عسره أو ممتنعه وكل ذلك ليس بمحض الجسمية بل بزائد عليه فاذاً لابد من الزائد أيضا حتى يتم الوجود وقد تحصل من ذلك أن الجسم جوهر مركب من جزئين صورة وهيولى ليس تركيبهما بطريق الجمع بين مفترقين هما موجودان دون التلفيق بل هو تركيب عقلي كما وقعت الاشارة اليه

﴿ القول فى الاعراض ﴾

لابد من قسمة الاعراض بعد قسمة الجوهر وهى منقسمة أولا الى قسمين (أحدهما) مالا يحتاج فى تصور ذاته الى تصور أمر خارج منه (والثاني) ما يحتاج * فأما الأول فنوعان الكمية والكيفية (أما الكمية) فهى العرض الذى يلحق الجوهر بسبب التقدير والزيادة والنقصان والمساواة مثل الطول والعرض والعمق والزمان فان هذا لا يحتاج في تصوره الى الالتفات الى أمر خارج منه ويقع بسببه قسمة الجواهر * والنوع الثانى الكيفية وهي التى لا يحوج تصورها الى تصور أمر خارج ولا يقع بسببها قسمة

للجوهر ومثالها من المحسوسات المدركات بالحواس الالوان والطعوم والروائح والخشونة والملاسة واللين والصلابة والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة * ومن غير المحسوسات ماهو استعداد لكمال أو نقيضه كقوة المصارعة والمصحاحية والضعف والممراضية ومنها ماهو كمال كالعلم والعفة * وأما القسم الآخر المحوج الى الالتفات الى أمر خارج فهو سبعة (الاضافة وأين ومتى والوضع والجدة وان يفعل وأن ينفعل)

(أما الاضافة) فهى حالة للجوهر تعرض بسبب كون غيره في مقابلته كالابوة والبنوة والاخوة والصداقة والمجاورة والموازاة وكونه على اليمين والشمال اذ الابوة ليست للأب الا من حيث وجد الابن في مقابلته *

(وأما الاين) فهو كون الشيء في مكان مثل كونه فوق وتحت

(وأما متى) فهو كون الشيء فى الزمان ككونه بالامس وعام أول واليوم *

(وأما الوضع) فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ككونه جالساً ومضطجعاً وقاعدا اذ باختلاف وضع الساقين من الفخذين يختلف القيام والقعود *

(وأما الجدة) وتسمى الملك أيضا فهو كون الشيء بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله ككونه متطلسا ومتعمما ومتقمصا ومتنعلا وكون الفرس مسرجا وملجما فان لم يكن محيطا وكان منتقلا بانتقاله لم يكن منه فان من وضع القميص على رأسه لم يكن متقمصا وان كان محيطا ولم يكن منتقلا بانتقاله لم يلزم الملك فان البيت محيط بالشخص والاناء بالماء ولكنهما لا ينتقلان بانتقال المحاط

(وأما ان يفعل) فهو كون الشيء فاعلا في حالة كونه مؤثرا في الغير بالفعل ككون النار محرقة في وقت حصول الاحراق بالفعل وكونها مسخنة *

(وأما الانفعال) فما يقابله وهو استمرار تأثر الشيء بغيره كتسخن الماء وتبرده وتسوده وتبيضه والتسخن غير السخونة والتسود غير السواد فان السخونة والسواد من الكيفية التى لا تحتاج في تصورها الى الالتفات الى الغير وانما نعني بالانفعال التأثر والتغير والانتقال من حال الى حال حيث تتزايد السخونة أو تنتقص فان كان مستقرا كان متكيفا بالسخونة فلم يكن منفعلا فليفهم هذا الفرق *

﴿ القول في أقسام آحاد هذه الأعراض ﴾

(واقامة الدليل على أنها أعراض)

﴿أما الكمية﴾ فهي نوعان متصلة ومنفصلة * والمتصلة أربعة أقسام الخط والسطح والجسم والزمان (أما الخط) فهو الطول وهو الذى لا يوجد فيه الامتداد والمقدار الا في جهة واحدة ويكون في الجسم بالقوة. فاذا صار بالفعل يسمى خطا (والثانى) ما هو امتداد من جهتين وهو الطول والعرض وهو فى الجسم بالقوة وانما يحصل بالفعل بقطع فيسمى سطحا ونعنى بالسطح الوجه الظاهر من الجسم وهو منقطعه (والثالث) أن يكون له ثلاثة امتدادات وهو الجسم فالوجه الذى يلاقيه المماس اذا لم يعتبر شئ من باطن الجسم سواه هو السطح وهو عرض لانه لم يكن وكان الجسم موجودا فاما قطع الجسم ظهر فى الجسم وهذا معنى العرض وكما أن السطح عبارة عن منقطع الجسم فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه * والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه ومهما كان السطح عرضاً فلا يخفى أن النقطة والخط أولى بالعرضية ثم النقطة لا مقدار لها اذ لو كان لها قدر وامتداد واحد صارت

خطا فاذا كان لها قدران صارت سطحاً وان كان لها قدر في ثلاث جهات صارت جسما ويمكن أن يتصور الخط والسطح والجسم بتوهم الحركة * فالنقطة اذا تحركت حصل الخط * والخط اذا تحرك لا فى جهة امتداده حصل السطح * واذا تحرك السطح لا فى جهة امتداده حصل الجسم - وهذا ربما يظن انه تحقيق وان الخط يحصل من حركة النقطة وهو محال بل هو أمر توهمى اذ النقطة لا تتحرك ما لم يكن مكان ولا يكون مكان ما لم يكن جسم فيكون الجسم سابقا فى الحصول على السطح والسطح على الخط والخط على النقطة والنقطة على فرض الحركة فى النقطة (وأما الزمان) فهو عبارة عن مقدار الحركة وسيأتى فى الطبيعيات (وأما الكمية) المنفصلة فنعنى بها العدد وهو أيضا عرض لان العدد يحصل من تكرر الآحاد فان كان الواحد والوحدة عرضا كان العدد الحاصل منه أولى بالعرضية وانما يفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة بشئ وهو انه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك يصل أحد الطرفين بالآخر اذ ليس بين الثاني والثالث اتصال ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين يصل أحدهما بالآخر كما تصل النقطة المشتركة الموهومة في وسط الخط بين طرفى الخط وكما يصل الخط

بين طرفى السطح وكما يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم
وكما يصل الآن بين طرفى الزمان الماضى والمستقبل وآية ان الوحدة
عرض أنها تكون اما في ماء أو انسان أو فرس ومعنى المائية شئ
ومعنى الوحدة شيء ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة اثنين وبالجمع
واحدا فيطرأ عليه الوحدة والاثنينية فهو موضوع وهذا عارض
نعم الانسان الواحد لا يصير اثنين فان هذا عرض لازم له وذلك
لا ينافى كونه عرضاً فاذا الوحدة معنى موجود فى موضوع ذلك
الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته دون فرض الوحدة وهو المراد
بالعرض (وأما الكيفية) فنورد منها مثالين الألوان والاشكال
فنقول السواد عرض لانه لو فرض لا فى موضوع فلا يخلو اما أن
يكون مشارا اليه ومنقسما أو غير مشار اليه ولا منقسم فان لم يقبل
الاشارة والقسمة لم يقبل المقابلة ولم يدرك بالبصر وليس عبارة عن
هيئة تقع من الرآئي في جهة مخصوصة ويدركه البصر ويقبل
الانقسام وان كان منقسما فكونه سوادا غير كونه منقسما اذ كونه
منقسما يشترك فيه البياض والسواد ويختلفان في السوادية والبياضية
ونحن لا نعنى بالجسم الا المنقسم فهو اما أن يقال في منقسم وهو
العرض * واما أن يقال هو عين المنقسم وهو محال اذ حقيقة الانقسام

هو الجسمية اذ لا نعنى بالجسمية سواه وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لا عينه * نعم لا يتميز السواد عن محله بالاشارة الحسية ولكن يتميز باشارة العقل كما ذكرناه فاذاً هو عرض

(وأما الاشكال) فهى أيضا أعراض لان الشمعة تختلف عليها الاشكال وهي مستمرة الوجود فاذا التدوير والتربيع والتثليث كل ذلك من الكيفية وهى أعراض * وقد ينازع فى وجود الدائرة ويقال لا يتصور شكل معين فى وسطه نقطة جميع الخطوط منها الى المحيط متساوية ويدل على اثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس وهو اما مركب واما مفرد والمركب لا يكون الا من مفرد ولا بدّ من اثبات المفرد، والمفرد هو الذى ليس فيه طبايع مختلفة بل طبع واحد متشابه كطبع الماء والهواء فهذا اذا خلى منه مقدار ونفسه فاما أن يكون له من ذاته شكل أو لا يكون وباطل أن لا يكون له شكل اذ يكون ذلك غير متناه * وقد فرضنا قدرا متناهيا منه واذا حدث له شكل فهو اما كرة أو مربع أو غيرهما ومحال أن يكون غير كرة لان الطبع المتشابه في محل متشابه لا يوجب شكلا مختلفا حتى يقتضى فى بعضه خطا وفى بعضه زاوية ولا متشابه في الاشكال الا الكرة فواجب أن يكون شكله كريا

ومهما قطعت الكرة قطعا مستقيما كان المقطع دائرة بالضرورة فقد ثبت امكان الدائرة وهي أصل الاشكال * فقد ثبت ان الكمية والكيفية عرضان * وأما السبعة الباقية فلا تخفى عرضيتها لانها لا تخلو عن اضافة شئ الى شئ ولا بد من شئ حتى يمكن اضافته فالفعل نسبة شئ الى شئ بالتأثير فلا بد من شئ موجود أولا حتى يؤثر والانفعال نسبة شئ الى غيره بالتأثير فلا بد من شئ أولا حتي ينفعل * وأما الاربعة البواقى فهى محتاجة الى الموضوع أيضاً لانها نسب اما الى زمان أو مكان أو الى محيط أو جزء ولا بدمن شئ حتى يكون اما في زمان أو فى مكان أو على وضع أو هيئة فاذاً هذه التسعة أعراض فاذاً الوجود ينطلق على عشرة أشياء الاجناس العالية واحد جوهر وتسعة أعراض ولا يمكن تعريفها بالحد اذ لا جنس أعم منها * والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل فهى مساوية للوجود فى انها لا تقبل الحد ولكنها تقبل الرسم دون الوجود اذ لا شئ أشهر من الوجود حتى يعرف به * فأما هذه الأمور فغامضة فيمكن أن ترسم بما هو أشهر منها وتسمى هذه العشرة المقولات العشرة * فان قيل فاسم الوجود لهذه العشرة بالاشتراك أو بالتواطؤ * قلنا لا بالاشتراك ولا بالتواطؤ وقد ظن

ظانون انه بالاشتراك وان العرض لا يشارك الجوهر في الوجود بل لا معنى لوجود الجوهر الا نفس الجوهر ولا لوجود الكمية الا نفس الكمية وانما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تتشارك البتة فى المعنى كلفظ العين لمسمياتها وهذا فاسد من وجهين (أحدها) أن قولنا الجوهر موجود كلام مفيد مفهوم ولو كان وجود الجوهر عين الجوهر لكان كقولنا الجوهر جوهر * واذا قلنا الفعل والانفعال ليسا بموجودين ربما يصدق في بعض الاحوال وقولنا الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال لا يصدق قط ولو كان قولنا موجود هو كقولنا فعل كان قولنا الفعل ليس بموجود كقولنا الفعل ليس بفعل (والثانى) ان العقل قاض بان القسمة لا تزيد فى كل شيء على اثنين اذ يقال ألشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما فان لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة فلا تكون القسمة محصورة في اثنين بل لا يكون هذا الكلام مفهوما بل ينبغى أن يقال الشيء اما جوهر واما كيفية واما كمية الى بقية العشرة فتكون القسمة عشرة لا اثنين وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن الانية التى هى عبارة عن الوجود غير الماهية ولذلك يجوز أن يقال ما الذى جعل الحرارة موجودة وما الذى

جعل السواد في الحيّز موجودا ولا يجوز أن يقال ما الذى جعل السواد لونا وما الذى جعله سوادا ويعرف تغاير الانية والماهية باشارة العقل لا باشارة الحس كما يعرف تغاير الصورة والهيولى فان قيل إن صح هذا فليكن متواطأ أعنى اسم الوجود على العشرة قيل انما أطلق اسم المتواطئ على ما يتناول مسمياته تناولا واحدا من غير تفاوت ومن غير تقدم ولا تأخر كالحيوانية للانسان والفرس والانسانية لزيد وعمرو اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فيه ولا هو فى أحدهما أقدم من الآخر والوجود يثبت للجوهر أولا وللكمية والكيفية بواسطته ولبقية الاعراض بواسطتهما فقد تطرق اليه التقدم والتأخر * وأما التفاوت فهو ان وجود السواد وهو هيئة قارة ليس كوجود الحركة والتغير والزمان اذ لا ثبات ولا قرار لها بل وجود الحركة والزمان والهيولى أضعف من وجود غيرها فاذاً هذه العشرة اتفقت فى الوجود من وجه واختلفت من وجه فكان بين المتواطئ والمشترك فلذلك سمى هذا الجنس من الاسم اسما مشككا أو يسمى متفقا فاذاً قد ثبت ان الوجود عرضى للاشياء كلها * فالماهيات يعرض لها الوجود بعلة اذ ليس الوجود لها من ذاتها وكل ما ليس من ذات الشيء فهو له بعلة

وكذلك كانت العلة الاولى وجودا بلا ماهية زائدة كما سيأتي فليس الوجود اذاً جنسا لشيء من الماهيات ه والعرض أيضا بالاضافة الى التسعة هو كذلك لان لكل واحدة منها ماهية في ذاتها وعرضيتها هي لها بالنسبة الى محلها فاسم العرضية لها بازاء اضافتها الى محلها لا بازاء ماهيتها ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ونتشكك في انها اعراض أم لا ولا يمكن أن نتصور النوع ونشك في وجود الجنس له اذ لا يتصور الانسان السواد ويشك في كونه لونا أو الفرس ويشك في كونه جسما أو حيوانا وكذا لفظ الواحد وان كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتيا لشيء من الماهيات فالوجود والعرض والوحدة ليست جنسا ولا فصلا لشيء من الماهيات العشرة البته فاذا قد قسمنا الموجود الى جوهر وعرض والجوهر الى أربعة أقسام والعرض الى تسعة أقسام وقسمنا بعض آحاد التسعة ودللنا على انها اعراض فلنرجع الى تقسيمات أخر للموجود

(قسمة ثانية) الموجود ينقسم الى كلي وجزئي أما حقيقتهما فقد ذكرناها في أول المنطق ه ونذكر الآن أحكامهما ولواحقهما وهي أربعة (الاول) ان المعنى المسمى كليا وجوده في الاذهان لا في الاعيان ولما سمع قوم قولنا ان كل انسان فهو واحد في الانسانية

وان كل سواد فهو واحد في السوادية ظنوا ان السواد الكلى
معنى واحد موجود والانسان الكلى معنى واحد موجود *
والنفس الكلى معنى واحد بالعدد موجود فى أشخاص متعددة
كالأب الواحد لعدد من البنين والشمس الواحدة لعدد من البقاع
وهو خطأ محض اذ لو كانت نفس واحدة بالعدد هى بعينها لزيد
وهي بعينها لعمرو وكان زيد عالما وعمرو جاهلا لزم أن تكون النفس
الواحدة عالمة وجاهلة بأمر واحد فى حالة واحدة وهو محال ولو كان
الحيوان الكلى موجودا واحداً في أشخاص لكان ذلك الواحد
بعينه ماشيا وطائراً وماشيا برجلين وبأربع وهو محال ولكن الكلى
وجوده فى الاذهان ومعناه ان الذهن يقبل لا محالة صورة الانسان
وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق اليه فلو رأى بعد ذلك انسانا
غيره لم يتجدد فيه أثر بل يبقى على ما كان - وكذا اذا رأى ثالثا
ورابعا ويكون النقش الحاصل فى الذهن أولا من زيد نسبته الى
كل انسان فى عالم الله تعالى واحدة فان أشخاص الانسان لا تختلف
فى حد الانسانية البتة فلو رأى بعد ذلك سبعا حصل فيه ماهية
أخرى ونقش يخالف الاول فالحاصل من شخص زيد هو صورة
شخصية فى الذهن ومعنى كونه كليا ان نسبته الى كل شخص

كائن من الناس وماسيكون وما كان واحدة وان أيّ واحد سبق الى الذهن حصل منه هذا النقش وأن الآخر بعده لا يزيد عليه ومثاله اذا فرضت خواتم على النقش الواحد فوضع واحد على شمعة فحصلت منه صورة فلو وضعت الثانية والثالثة على ذلك الموضع بعينه لم يتغير النقش الاول ولم يتأثر المحل فيقال النقش الذى فى الشمعة هو نقش كلى أى هو نقش كل الخواتم بمعنى انه يطابق الكل مطابقة واحدة فلا تميز بعضها بالنسبة اليه عن بعض فهذا معقول ٭ واما أن يفرض نقش واحد بعينه هو فى خاتم الذهب وفي خاتم الحديد وفى خاتم الفضة فهذا محال الا أن يقال هو واحد بالنوع وأما بالعدد فنقش كل خاتم غير نقش الآخر ٭ نعم تأثيراتها فى الشمعة تأثير واحد والنقش الحاصل من جميعها فى الشمع واحد فهكذا ينبغي أن يفهم إنطباع حدود الاشياء فى الذهن ومعنى كليتها فاذا الكلى من حيث انه كلى موجود فى الاذهان لا فى الاعيان فليس فى الوجود الخارج انسان كلى وأما حقيقة الانسانية فموجودة فى الاعيان والاذهان جميعا ﴿ الحكم الثانى ﴾ أن الكلى لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة مالم تتميز كل جزئى عن الآخر بفصل أو عرض فان لم يفرض الا مجرد الكلي من غير أمر زائد ينضاف اليه

لم يتصور فيه التعدد والتخصص فالسوادان فى محل واحد فى حالة
واحدة محال بل السواد المطلق يصير اثنين بأن يكون بين الاثنين
تغاير لامحالة أمافى المحل كسوادين في محلين أو فى الزمان كسوادين
في محل واحد فى زمانين وأما اذا اتحد المحل والزمان لم يتصور
التعدد وكذا لا يتصور انسانان الا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى
يزيد على مجرد الانسانية الكلية من مكان أو صفة أو غيرهما لانه
لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه وكانا اثنين لجاز أن يقال لكل
انسان انه انسانان بل خمسة بل عشرة ولم يتميز عدد عن عدد وكذا
في كل سواد وهو ظاهر الاحالة ولكن برهانه انه اذا فرض في
محل واحد سوادان حتى قبل ذلك السواد وهذا السواد تميز كل
واحد منهما عن الآخر فقولنا لذلك السواد بعينه انه سواد وانه
هو ذلك السواد بعينه هل هما واحد أم لا فان كانا واحدا كان
معنى قولنا هو ذلك السواد بعينه هو سواد بعينه فاذا كل ما قلنا
له انه سواد فقد قلنا انه ذلك السواد بعينه فاذاً السواد الذى
فرض للآخر هو أيضاً ذلك السواد بعينه فليس ثم تعدد وان كان
تحت قولنا هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا
سواد فقد انضاف الى السوادية أمر زائد لا محالة فصار غير

الآخر بالمغايرة في ذلك المعنى الذى انضاف اليه وظهر أنه يستحيل أن تتعدد جزئيات كل واحد الا بان ينضاف الى الكلى أمر زائد اما فصل واما عرض فان كانت العلة الأولى واحدة مجردة لا تركيب فيها بفصل وعرض فلا يتصور فيها اثنينية البتة

﴿الحكم الثالث﴾ ان الفصل لا يدخل فى حقيقة الجنس وماهية المعنى الكلى العام البتة وانما يدخل في وجوده والوجود غير الماهية * بيانه ان الانسانية لا مدخل لها فى حقيقة الحيوانية بل حقيقة الحيوانية بكمالها تثبت في العقل دون الانسانية والفرسية وسائر الفصول لا كالجسمية فانها لو غابت عن الذهن بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن ولو كانت الانسانية شرطا لتكون الحيوانية حيوانية كما كانت الجسمية شرطالها لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فانه ليس بانسان كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم والحيوانية للفرس كاملة كما للانسان فلا مدخل اذاً للفصل فى ماهيات المعانى الكلية * نعم لها مدخل فى صيرورة المعنى الكلى موجودا حاصلا اذ لا يكون الحيوان موجوداً الا أن يكون فرساً أو انسانا أو غيره ويكون الحيوان حيوانا دون الفرسية والانسانية والوجود غير والماهية غير كما سبق واذا ثبت هذا في الفصل فهو فى العرض

أظهر لا محالة فان الانسانية اذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية فبأن لا يدخل الطول والعرض أولى

﴿ الحكم الرابع ﴾ ان كل عرضي للشيء فهو معلل وعلته اما ذات الموضوع كالحركة الى أسفل للحجر والتبريد للماء * واما خارج من ذاته كالسخونة للماء والحركة الى فوق للحجر وانما قلنا ذلك لان هذا العرض للذات اما أن يكون معللا أو لم يكن معللا فان لم يكن معللا فهو اذاً موجود بذاته وكل موجود بذاته فلا ينعدم بعدم غيره ولا يشترط وجود غيره لوجوده والعرض يحتاج فى الوجود الى ما هو عرض له لا محالة فلا يكون موجوداً بذاته فيكون معللا * ثم علته لا تخلو اما أن تكون فى ذات الموضوع أو خارجة عنه . وهذا تقسيم حاصر لا محالة فكان برهانا وكيفما كان السبب اما داخلا فى الموضوع أو خارجا منه فلا بد أن يكون وجوده حاصلا أولا حتى يكون سبباً لغيره ولذلك يستحيل أن يكون الماهية سبباً لوجود نفسها فكل ماهية لها وجود زائد عليها فعلته غير الماهية اذ العلة لابد وأن تكون موجودة حتى توجب لغيرها وجودا والماهية قبل الوجود لا تكون موجودة فكيف تكون علة للوجود * فيلزم من هذا انه ان كان فى الوجود

ما ليس بمعلل فلا تكون إنيته غير ماهيته بل تكون الانية هى الماهية اذ لو كان غيرها لكان عرضيا لها ولكان معللا بأمر سوى الماهية فيكون معلولا وقد وضعنا انه غير معلل وهذا محال * فان قيل المعنى الكلى للجزئيات قد يكون نوعيا كالانسان لزيد وعمرو وقد يكون جنسيا كالحيوان للانسان والفرس فبم يدرك الفرق وبم يعلم ان هذا الكلى هو النوعى الذي لا يقبل الانقسام الا بالاعراض أو انه هو الجنس الذى يقبل الانقسام بالفصول الذاتية فيقال كل ماعرض عليك من الكليات فأردت أن تقدره موجودا حاصلا معينا وافتقرت فى تقديره الى أن تضيف اليه معنى غير عرضي فهو جنسي وان لم تفتقر الا الى العرضى فهو نوعى فكان ادراك التفرقة بين النوعى والجنسى موقوفا على ادراك التفرقة بين الذاتي والعرضي كما سبق ٥ مثاله انه اذا قيل لك أربعة أو خمسة لم تفتقر في تقدير وجود الاربعة الا أن تضيف اليها كونها جوزا أو فرسا أو انسانا وهذه الامور عرضية للاربعة بل للاعداد وليست ذاتية فيها فانا ذكرنا ان معنى الذاتى ما لا يتم المعنى الذى له فى الفهم الا بفهم الذاتى أولا وأنت في فهم الاربعة لا تفتقر الى أن يخطر ببالك الجوز والفرس وغيره من المعدودات واذا

قيل لك عدد لم يمكنك أن تفرض العدد موجودا حاصلا بل يتقاضى الطبع أن يعلم انه أي عدد هو الموجود خمسة أو عشرة أو غيرهما فاذا صار خمسة لم يفتقر بعده الى شيء سوى تنويع المعدودية وهو عرضى بالاضافة الى العدد لا ككونه خمسة فانه ليس زائدا على العددية عارضا طارئا عليها بل هو حاصل عددية هذا العدد ـ وهذه المعانى هى جلية فى النفس وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة فى شرحها حتى توجب فيها تعقيدا فليكن الالتفات الى المعنى لا الى اللفظ فهذا حكم الكلى *

﴿قسمة ثالثة للموجود﴾ الموجود ينقسم الى واحد وكثير فلنذكر أقسام الواحد والكثير ولواحقهما * فأما الواحد فانه يطلق حقيقة ومجازا والواحد بالحقيقة هو الجزئى المعين ولكنه على ثلاث مراتب (المرتبة الاولى) هى الجزئي الواحد الذى لا كثرة فيه لا بالقوة ولا بالفعل وذلك كالنقطة وذات الباري جلت قدرته فانه ليس منقسما بالفعل ولا هو قابل له فهو خال عن الكثرة بالوجود والامكان والقوة والفعل فهو الواحد الحق (الثانية) ألواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة أي هو قابل للكثرة كما اذا قيل لنا هذا

الخط واحد أو اثنان وهذا الجسم واحد أو جسمان فان كان فيه انقطاع حكمنا بالاثنينية وان كان واحدا بالاتصال على سبيل التشابه قلنا هو خط واحد وجسم واحد وماء واحد اذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل الا انه قابل للكثرة فمن هذا الوجه ربما يظن انه ليس بواحد حقيق لان القوة القريبة من الفعل يظن انه بالفعل والا فهو بالحقيقة واحد وانما الكثرة فيه بالقوة (الثالثة) أن يكون واحدا بنوع من الارتباط وفيه كثرة بالفعل كالسرير الواحد والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة كتركب أجزاء الانسان من العظم واللحم والعروق فهذا واحد اذ يقال سرير واحد وانسان واحد وفيه كثرة حاصلة بالفعل باعتبار الاجزاء لا كالماء الواحد والجسم الواحد المتشابه فبين الرتبتين فرق هذا في الجزئي الذى اسم الواحد عليه حقيقة (أما المجاز) فهو اطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة لاندارجها تحت كلى واحد وذلك خمسة (الاول) الاتحاد بالجنس كقولك الانسان والفرس واحد بالحيوانية (الثانى) اتحاد النوع كقولك زيد وعمرو واحد بالانسانية (الثالث) الاتحاد بالعرض كما يقال الثلج والكافور واحد بالبياضية (الرابع) الاتحاد في النسبة كقولك نسبة الملك الى المدنية

ونسبة النفس الى البدن واحدة (الخامس) فى الموضوع كقولك فى السكر انه أبيض وحلو فتقول الابيض والحلو واحد أى موضوعهما واحدفصار الواحد مطلقا على ثمانية معان * ثم الاتحاد في العرض ينقسم بانقسام الاعراض فان كان اتحادا فى عرض الكمية فيقال له المساواة وان كان في الكيفية فيقال له المشابهة وان كان بالوضع فيقال له الموازاة وان كان بالخاصية فيقال له المماثلة ومهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه فالكثير أيضاً فى مقابلته يتعدد بتعدده لامحالة * ومن لواحق الواحد (الهوهو) فان الشيء اذا كان واحدا فى نفسه واختلف لفظه أو نسبته فيقال هو هو كما يقال الليث هو الاسد ويقال زيد هو ابن عمرو * وأما لواحق الكثرة فالغيرية والخلاف والتقابل وكذا التشابه والتوازى والتساوى والتماثل فان ذلك لايعقل الا في اثنين أو أكثر منه فهى من لواحق الكثرة ولا بدمن بيان أقسام التقابل وهى أربعة (أحدها) تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان (والثانى) تقابل الاضافة كالاب والابن والصديق والصديق اذ أحدهما يقابل الآخر (والثالث) تقابل العدم والملكة كما بين الحركة والسكون (والرابع) تقابل الضدين كالحرارة والبرودة * والفرق بين الضد

والعـدم أن يقال العدم هو عبارة عن عـدم الشيء عن الموضوع فقط لا عن وجود شيء آخر فالسكون عبارة عن عـدم الحركة ولو قدر زوال السواد دون حصول لون آخر لكان هـذا عدما فاما اذا حصل حمرة أو بياض فهذا وجود زائد على عـدم السواد فالعدم هو انتفاء ذلك الشيء فقط والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشيء ـ ولذلك يقال ان السبب الواحد لا يصلح للضدين بل لا بد للضدين من سببين * وأما الملكة والعدم فسببهما واحد وذلك الواحد ان حضر أوجب الملكة وان غاب أو عدم أوجب العدم فعلة العدم هو عدم علة الوجود * فعلة السكون هو عدم علة الحركة وأما تقابل المضاف فخاصيته ان كل واحد يعلم بالقياس الى الآخر لا كالحرارة فانها معلومة دون القياس الى البرودة ولا كالحركة فانها معلومـة دون القياس الى السكون * وأما تقابل النفي والاثبات فيفارق الضد والعدم في انه انما يكون في القول ويعم كل شيء * وأما اسم الضد فلا يقع الا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ويتعاقبان ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض لا كالسواد والحمرة فان الحمرة كأنها لون سالك من البياض الى السواد فهو بينهما وليس على أقصى

البعد منه وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة بعضها أقرب الى أحد الطرفين من البعض وربما لا يكون بينهما واسطة فاذاً ألضد يشارك الضدّ فى الموضوع وكذا الملكة والعدم وهذا غير واجب في السلب والايجاب وربما يكون بينهما مشاركة فى الجنس كالذكورة والانوثة فانهما لا يتواردان على شخص واحد وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفى المعنى الذى تحته ويقرن به فصل أوخاصة فيوضع له اسم اثباتي فيظن انه ضد كما يقال العدد ينقسم الى زوج وفرد ويظن أنهما متضادان وهو غلط اذ ليس الموضوع واحدا اذ الزوج قط لا يكون فردا والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعا لذاك بل بينهما تقابل النفى والاثبات فان معنى الزوج انه ينقسم بمتساويين ومعنى الفرد انه لا ينقسم بمتساويين ٭ وقولنا لا ينقسم نفى محض ولكن وضع له اسم الفرد بازاء الزوج فيظن انه مقابل كالضد ٭ فان قيل وهل يجوز أن يكون للشيء الواحد أكثر من ضد واحد ٭ قيل مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد الا واحداً لان الذى في أقصى رتب البعد يكون واحدا لا محالة ٭

﴿ قسمة رابعة ﴾ الموجود ينقسم الى ماهو متقدم والى ماهو متأخر * والتقدم والتأخر أيضاً من الاعراض الذاتية للوجود ويقال للمتقدم انه قبل وللمتأخر انه بعد * ويقال ان الله تعالى قبل العالم والقبلية تطلق على خمسة أوجه اذ المتقدم ينقسم الى خمسة أقسام (الاول) وهو الاظهر المتقدم بالزمان وكأن اسم قبل له حقيق في اللغة (والثانى) المتقدم بالمرتبة اما بالوضع كقولك بغداد قبل الكوفة اذا قصدت مكة من خراسان وهذا الصف قبل هذا الصف بمعنى انه أقرب الى الغاية المنسوبة اليه من القبلة أو غيرها * وإما بالطبع كقولنا الحيوانية قبل الانسانية والجسمية قبل الحيوانية اذا ابتدأنا من جهة الاعم * وخاصية هذا انه ينقلب اذا أخذت من جانب الآخر فان أخذت الاعتبار من جانب الأخص أولاً صارت الحيوانية قبل الجسمية وان أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد (والثالث) المتقدم بالشرف كقولنا أبو بكر ثم عمر وان أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالشرف والفضل (والرابع) المتقدم بالطبع وهو الذى لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه فانك تقول الواحد قبل الاثنين فانه لو قدر عدم الواحد في العالم يلزم عدم الاثنين اذ

كل اثنين فهو واحد وواحد وان قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد وقولك الواحد قبل الاثنين لا نعني به تقدما زمانيا بل يجوز أن يكون مع الاثنين وتعقل قبليته مع ذلك (والخامس) المتقدم بالذات وهو الذى وجوده مع غيره ولكن وجود ذلك الغير به وليس وجوده بذلك الغير وذلك كتقدم العلة على المعلول وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانه يستحسن أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يستحسن أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد والفاء للتعقيب * ومعلوم انهما معاً في الزمان ولكن هذه القبلية بالعلية والايجاب *

﴿ قسمة خامسة ﴾ الموجود ينقسم الى سبب ومسبب أى معلول وعلة وكل شئ له وجود فى نفسه لا عن وجود شئ آخر معلوم وذلك المعلوم لا وجود له الا بالشئ فانما يسمى ذلك الشئ علة ذلك المعلوم وذلك الشئ المعلوم معلول ذلك الشئ وكل ماهو حاصل من أجزاء فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة بل وجود الجملة بسبب وجود الاجزاء واجتماعها (فالسكنجبين) ليس علة السكر بل السكر علة السكنجبين اذ به يحصل السكنجبين وهذا فيما يتقدم فيه الجزء على الجملة بالزمان ظاهر فان كانا لا يفترقان

فى الزمان كاليد بالاضافة الى الانسان فهو أيضا كذلك فاذا كل
ما هو جزء الجملة فهو علة الجملة فالعلة تنقسم الى ما يكون جزءا
من ذات المعلول والى ما يكون خارجا ه والذى هو جزء من المعلول
ينقسم الى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول كالخشب للكرسى
والى ما يلزم عند تقدير وجوده ذات المعلول كصورة الكرسي
فانها اذا فرضت موجودة كان الكرسى لا محالة موجودا
لا كالخشب مع أن الكرسي جملة لا يتقوم وجودها الا باجتماع
الصورة والخشب * فمانسبته الى المعلول نسبة الخشب الى الكرسى
يسمى علة عنصرية * ومانسبته نسبة الصورة يسمى علة صورية *
وأما الخارج فينقسم الى مامنه الشئ كالنجار للكرسى ويسمى علة
فاعلية وكذا الاب للابن والنار للحرارة * والى ما لأجله الشئ
وليس منه ويسمى علة تمامية وغائية وهو كالاستكنان للبيت
والصلوح للجلوس للكرسى * ومن خاصية العلة الغائية أن سائر
العلل بها تصير علة فانه ما لم يتمثل صورة الكرسى المستعد للجلوس
والحاجة الى الجلوس فى نفس النجار لا يصير هو فاعلا ولا يصير
الخشب عنصر الكرسى ولا يحل فيه الصورة فالغائية حيث وجدت
فى جملة العلل هى علة العلل * والعلة الفاعلية إما ان تفعل بالطبع

كالنار تحرق والشمس تنور واما أن يكون فعلها بالارادة كالانسان يمشى وكل فاعل له فى الفعل غرض فيجب أن لا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة اذ الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل من عدمه فان لم يكن كذلك لم يسم غرضاً فان ما كان وجوده وعدمه بمثابة واحدة فى حق الفاعل لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة وغرض وكل ماهو كذلك فلا يكون غرضا * ويبقى السؤال فى انه لم اختار الوجود على العدم ولا ينقطع الا بذكر الغرض ولا غرض الا ما يجعل وجود الفعل فى حق الفاعل أولى من العدم فان لم يكن أولى ساوى الوجود والعدم فيستحيل الميل الى أحدهما وكل ما له غرض فهو ناقص لان حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله فاذاً له شئ فى نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمل بحصوله فلا يكون كاملا بنفسه دون ذلك * وقول القائل انه يفعل لا لفائدة يرجع اليه بل الى غيره غلط اذ يقال حصول الفائدة لغيره هل هو فى حقه أولى من لا حصوله فان كانت افادته أولى وأليق به فقد استفاد فى نفسه بافادة غيره ماهو أولى به وأليق فكان منفكا عنه قبله فكان ناقصاً وان لم يكن له فى الافادة فائدة رجع السؤال

بانه لم أفاد رجوعا لا محيص عنه فاذاً كل فاعل له غرض والغرض مكمل له ومزيل نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله فان كان في الامكان ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث ان ذاته ذات يفيض منه وجود غيره لا محالة من غير غرض فهذه العلة الفاعلية أعلى وأجل من الفاعلية بغرض واختيار وكل ما لم يكن فاعلا فصار فاعلا فلابد وأن يكون لطريان أمر وتجدده من شرط أو طبع أو ارادة أو غرض أو قدرة أو حال أية حال شئت والا فان كان أحوال الفاعل كما كان ولم يتجدد أمر لا في ذاته ولا خارجا من ذاته الى الآن لم يكن وجود الفعل منه أولى به من العدم بل كان العدم هو المستمر والاحوال كما كانت فيلزم أن يستمر العدم فان كان العدم قبل هذا مستمرا لانه لم يكن مرجح للوجود عليه والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول المرجح وان كان لم يتجدد مرجح وانتفى المرجح كما كان استمر العدم بالضرورة كما كان ٭ وسيأتي زيادة شرح لهذا ٭

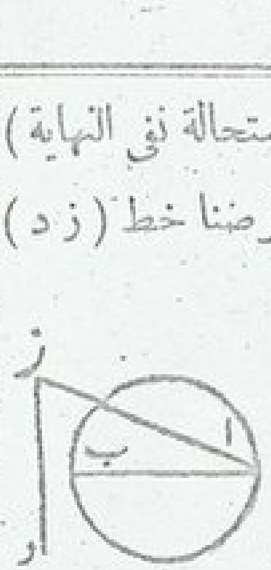
ومما لا بدمن ذكره ان العلة تنقسم الى علة بالذات والى علة بالعرض وتسمية العلة بالعرض علة مجاز محض وهو الذى لم يحصل المعلول به بل بغيره ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له ايجاب المعلول

الا عنده كما أن رافع العماد من تحت السقف يسمى هادما للسقف وهو مجاز لان علة سقوط السقف كونه ثقيلا الا انه كان ممنوعا عن فعله بالعماد فرافع العماد مكنه من الفعل ففعل فعله وكما يقال (ألسقمونيا) يبرد بمعنى انه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد فيكون المبرد هو الطبع ولكن بعد زوال المانع ويكون السقمونيا علة ازالة الصفراء لا علة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة

﴿ قسمة سادسة ﴾ الموجود ينقسم الى متناه وغير متناه * وغير المتناه يقال على أربعة أوجه (اثنان) منها محالان لا يوجدان (واثنان) منها دل القياس على وجودهما (أحدها) أن يقال حركة الفلك لا نهاية لها أى لا أول لها وهذا قد دل عليه القياس (وثانيها) أن يقال النفوس الانسانية المفارقة للابدان أيضاً لا نهاية لها وهذا أيضاً لازم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان وحركة الفلك أعنى نفي الأولية (وثالثها) أن يقال الاجسام لا نهاية لها أو الابعاد لا نهاية لها من فوق ومن تحت وهذا محال (ورابعها) أن يقال العلل لا نهاية لها حتى يكون للشيء علة ولعلته علة ثم لا ينتهى الى علة أولى لا علة لها وهذا أيضاً محال * والضبط فيه أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر فوجود

مالا نهاية له منه محال لان الترتيب بين العلة والمعلول ضرورى طبيعى اذ رفع بطل كونه علة وكذلك الاجسام والابعاد فانها أيضا مترتبة أى بعضها قبل البعض بالضرورة اذا ابتدأ من جانب الا انه يترتب بالوضع لا بالطبع كما سبق الفرق بينهما فى أقسام التقدم والتأخر ، وأما ما وجد فيه أحد المعنيين دون الآخر فنفى النهاية عنه لا يستحيل كحركة الفلك فان لها ترتبا وتعاقبا ولكن لا وجود لجميع أجزائها في حالة واحدة ، فان قيل حركة الفلك لا نهاية لها لم يعن بها نفى النهاية عن حركات هى موجودة بل فانية معدومة وكذلك النفوس البشرية المفارقة للابدان بالموت يجوز نفي النهاية عن اعدادها وان كانت موجودة معاً اذ ليس فيها ترتب بالطبع بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها نفوساً اذ ليس بعضها علة للبعض ولكنها موجودة معاً من غير تقدم وتأخر فى الوضع والطبع وانما يتخيل التقدم والتأخر في زمان حدوثها أما ذواتها من حيث انها ذوات ونفوس لا ترتب فيها البتة بل هي متساوية فى الوجود بخلاف الابعاد والاجسام والعلة والمعلول فأما امكان نفوس لا نهاية لها وحركة لا أول لها فسيأتي ما ذكر فى أدلتها (واما استحالة نفى النهاية) عن الأجسام والابعاد وماله

ترتب بالوضع أو الطبع فنذكره الآن (أما استحالة نفى النهاية) عن الابعاد فتعرف بدليلين (أحدهما) أنا لو فرضنا خط (ز د) بلا نهاية فى جهة (ز) وحركنا خط (اب) فى دائرته الى جهة (ز) من خط (دز) حتى صار فى موازاته كان هذا تحريكا ممكنا بالضرورة فلو حركناه عن الموازاة الى جهة القرب منه فلا



بد وان تسامت نقطة منه هي أول نقط المسامتة ثم بعد ذلك تسامت بقية النقط الى ان يرجع عن المسامتة بالانتهاء الى الموازاة من الجانب الآخر وذلك محال لانه ان قدر ميل اليه عن الموازاة من غير مسامتة فهو محال والمسامتة محال لان المسامتة تقع أولا على أول نقطة وليس على الخط الذى لايتناهى نقطة هى أول وكل نقطة فرضت للمسامتة أولا فلا بد وأن تكون قد سامتت ماقبلها قبل المسامتة لها بالضرورة فلا تسامتها مالم تسامت مالا نهاية له ثم لا يكون فيها أول نقطة هى نقط المسامتة وهو محال وهذا برهان قاطع هندسى في استحالة اثبات أبعاد لا نهاية لها سواء فرضت الملاء أو الخلاء (الدليل الثاني) هو انه ان أمكن خط بلا نهاية فليكن ذلك خط (اب)



ولا نهاية له في جهة (ب) ولنشر الى نقطة (د) فان كان من (د) الى (ب) متناهيا فاذا زيد عليه (زد) كان (زب) متناهيا وان كان من (د) الى (ب) غير متناه فان أطبقنا بالوهم (دب) على (زب) فاما أن يمتدا معا فى جهة (ب) بلا تفاوت وهو محال اذ يكون الاقل مساويا للاكثر فان (دب) أقل من (زب) وان قصر (دب) عن (زب) وانقطع دونه وبقى (زب) مستمرا فقد تناهى (دب) في منقطعه من جهة (ب) و (زب) ليس يزيد عليه الا بمقدار (زد) المتناهى ومازاد على المتناهى بمتناه فهو متناه فاذا (زب) متناه بالضرورة * وأما استحالة علل لا نهاية لها انها اذا فرضت مترتبة بحيث يكون بعضها علة للبعض فلا بد وان ينتهى الى علة ليست بمعلوله وهي طرف فتتناهى فان كانت لا تنتهى الى طرف بل تمادى فلا شك في ان جملة تلك العلل التى لا نهاية لها حاصلة في الوجود من حيث هي جملة موجودة معا فلا تخلو تلك الجملة من حيث هي جملة إما أن تكون ممكنة معلولة أو واجبة وباطل أن تكون واجبة لان الجملة حصلت بآحاد معلولة * والحاصل بالمعلول لا يكون واجبا فلا بد وأن يكون معلولا فيفتقر الى علة خارجة عن تلك الجملة فان كل ماهو من تلك الآحاد فقد أخذناه في الجملة

وثبت الحكم على الجملة المستوعبة للآحاد بانها معلولة فافتقرت الى علة خارجة ليست بمعلولة فيكون طرفاً لا محالة ويصير متناهيا فهذا هو القول في المتناهى وغير المتناهى

﴿ قسمة سابعة ﴾ الموجود ينقسم الى ماهو بالقوة والى ماهو بالفعل ولفظ القوة والفعل يطلق على وجوه مختلفة لاحاجة بنا الى بعضها * أما القوة فتنقسم الى قوة الفعل والى قوة الانفعال * أما قوة الفعل فهي عبارة عن المعنى الذى به يتهيأ الفاعل لكونه فاعلا كالحرارة للنار فى فعل التسخين * وأما قوة الانفعال فنعني به المعنى الذى به يستعد القابل للانفعال كاللين واللزوجة فى الشمع لقبول الانتقاش والتشكلات وتقابل القوة الفعل على وجه آخر فان كل موجود حاصل بالحقيقة يقال انه بالفعل وليس المرادبه ما قدمنا من الفعل فانه يقال ان ذات المبدء الاول بالفعل من كل وجه وليس فيه شئ بالقوة والفعل بالمعنى الاول فى حقه محال ولكن معناه الموجود المحصل والقوة التي تقابل هذا الفعل هى عبارة عن امكان وجود الشئ قبل وجوده فما دام غير موجود فيقال انه بالقوة وربما يتسامح فيقال هو موجود بالقوة وتسميته موجودا مجاز كما يقال الخمر مسكر والاسكار في الخمر وهى فى الدنّ موجود بالقوة وهو

مجاز فانه ليس بمسكر ولكن لكون الاسكار ممكن الحصول منه سمى بالقوة وكما يقال فى الجسم الواحد انه منقسم أى الانقسام فيه بالقوة والا فلا انقسام فيه بالحقيقة قبل فعل التقسيم وايجاده بقطع الجسم والتفريق بين أجزائه * وتتم هذه القسمة بذكر حكمين (الاول) حكم هذه القوة الاخيرة التى ترجع الى امكان الوجود انها تستدعي محلا ومادة تكون فيه ويلزم منه ان كل حادث فتسبقه مادة فلا يمكن أن تكون المادة الاولى حادثة بل قديمة لان كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة أى هو قبل الحدوث ممكن الحدوث فامكان الحدوث سابق على الحدوث فلا يخلو هذا الامكان إما أن يكون شيأ حاصلا أو عبارة عن لا شيء فان كان عبارة عن لاشيء فليس لهذا الحادث اذاً امكان فاذا لا يمكن أن يكون فاذاً هو ممتنع أن يكون ولو كان ممتنعا أن يكون لم يكن قط وهذا محال * فاذا ثبت ان الامكان أمر حاصل قضى العقل به فلا يخلو إما أن يكون قائما بنفسه جوهراً وإما أن يكون مستدعيا لموضوع وباطل ان يقال الامكان جوهر قائم بنفسه لانه وصف مضاف الى ماهو امكانه لايعقل قيامه بنفسه فوجب لامحالة أن يكون له موضوع فيرجع حاصل الامكان الى وصف المحل

بقبول التغير كما يقال هذا الصبي ممكن له أن يتعلم فيكون العلم ممكنا لهذا الصبي وهذه النطفة يمكن فيها أن تصير انسانا فيكون امكان وجود الانسانية وصفا فى النطفة وهذا الهواء يمكن أن يصير ماء فأما اذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة فلا يكون لقولك ان الحادث ممكن الحدوث قبل الحدوث معنى لان الامكان وصف يستدعي موجودا يقوم به والشيء قبل وجوده لا يكون محلا لوصف فامكان كل حادث في مادته وقوة حدوثه في محله وهو المعنى بقولنا انه موجود بالقوة كما تقول العلم موجود فى الصبي بالقوة والنخل موجود في النواة بالقوة * والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فالنطفة انسان بالقوة القريبة والتراب انسان بالقوة البعيدة اذ لا يصير انسانا الا بعد أن يتردد فى أطوار كثيرة (الحكم الثانى) قوة الفعل تنقسم الى قسمين (الاولى) ما هو على الفعل لا على نقيضه كقوة النار على الاحراق لا على عدم الاحراق (والثانية) ما هو على الفعل وتركه كقوة الانسان على الحركة والسكون * والاولى تسمى قوة طبيعية * والثانية قوة ارادية وهذه القوة الثانية مهما انضافت اليها الارادة التامة ولم يكن ثم مانع كان حصول الفعل منها لازما بالطبع كما يلزم من القوة

الاولى فان القدرة اذا حصلت وتمت الارادة انفكت عن التميل والتردد بل صارت جازمة ثم لم يحصل الفعل فلا يكون ذلك الا لمانع ومهما إلتقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية وكل واحد من القوتين تامة كان الانفعال حاصلا بالضرورة * وبالجملة فكل علة فانما يلزم معلولها على سبيل الوجوب ومالم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد فانه ما دام ممكنا أن لا يحصل لعدم حصول جميع شروط العلة فلا يحصل فاذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول واستحال أن لا يحصل لان الموجب اذا حضر ولم يحضر الموجب وتأخر فلا يكون ذلك الا لقصور فى طبعه ان كان بالطبع أو فى ارادته ان كان بالارادة أو لعدم ذاته ان كان فعله لذاته وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب فهو ليس علة بالفعل بل بالقوة ولا بد من أمر جديد يخرجه عن القوة الى الفعل فاذا حضر ذلك الامر صار الخروج الى الفعل واجباً

﴿ قسمة ثامنة ﴾ ألموجود ينقسم الى واجب والى ممكن ونعنى به أن كل موجود فاما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير لانعدم ذاته كما ان الكرسى يتعلق وجوده بالخشب والنجار وحاجة الجلوس والصورة فلو قدر عدم واحد من هذه

الاربع لزم بالضرورة عدم الكرسى * وإما ان لا يتعلق ذاته
بغيره البتة بل لو قدر عدم كل غير له لم يلزم عدمه بل ذاته كاف
لذاته * وقد اصطلح على تسمية الاول ممكنا وعلى تسمية الثانى واجبا
فنقول كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب وما ليس له
وجود بذاته فاما أن يكون ممتنعا بنفسه فيستحيل وجوده أبداً
وإما أن يكون ممكنا فى ذاته فالواجب هو الضرورى الوجود
والمحال هو الضرورى العدم والممكن هو الذات التي لا يلزم ضرورة
فى وجودها ولا عدمها ولكن كل ممكن فى ذاته ان كان له وجود
فوجوده بغيره لا محالة اذ لو كان بذاته لكان واجبا لا ممكنا وله مع
ذلك الغير ثلاثة اعتبارات (أحدها) أن يعتبر وجود ذلك الغير الذى
هو علة فيكون واجبا اذ ظهر من قبل ان وجود المعلول واجب
عند وجود العلة (وثانيا) ان اعتبر عدم العلة فهو ممتنع لانه لو وجد
لكان موجوداً بذاته لا بعلة فيكون واجبا وان لم يلتفت الى اعتبار
علته وجودا وعدما بل التفت الى مجرد ذاته فله من ذاته الامكان
(الأمر الثالث) وهو الامكان وهذا كما ان علة وجود الاربعة وجود
اثنين واثنين فان اعتبر عدم اثنين واثنين استحال وجود الاربعة
في العالم وان اعتبر وجودها كانت الاربعة واجبة الوجود وان لم

يلتفت الى الاثنين ولكن التفت الى ذات الاربع وجد ممكنا في ذاته أي لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه فاذا كل ممكن وجوده في ذاته انما يحصل وجوده بعلته وما دام ممكن الحصول بعلته فلا يحصل فاذا صار واجب الوجود بعلته حاصل لانه مادام ممكنا استمر العدم فلا بد وأن يزول الامكان وهذا الامكان الذي يزول ليس هو الامكان الذي هو له في ذاته لان ذلك ليس لعلة حتى يزول بل ينبغي أن يزول الامكان من علته ويتبدل بالوجوب وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتصير العلة كما ينبغي أن يكون حتى يصير علة ولا بد الآن من معرفة أصل مهم في الممكن ينبني عليه قاعدة كبيرة وهو ان العالم ان كان قديما هل يمكن أن يكون فعلا لله تعالى أم لا وقد علم أن كل ممكن فانما يكون وجوده بغيره وذلك الغير فاعل له وكون الشيء فاعلا له يفهم منه أمران (أحدهما) أن يحدثه بأن يخرجه من العدم الى الوجود كما يبني الانسان بيتا لم يكن وهذا جلي مشهور * والآخر أن يكون وجود الشيء به كما ان وجود النور بالشمس فتسمى الشمس فاعلة للنور بالطبع * والذين اعتقدوا أن لا معنى للفعل الا الاحداث ربما ظنوا أنه اذا حصل الحادث استغنى عن المحدث حتى لو عدم لم ينعدم الحادث وربما

تجاسر بعضهم على أن يقول لو قدر عـدم الباري تعالى عما يقول الظالمون لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده ويستدل على هذا بمثال وحجة (أما المثال) فهو ان البناء بعد بناء البيت لا يضر موته البيت ولا ينعدم البيت بعدمه (وأما الحجة) فهو أن المعدوم هو المحتاج الى موجد* أما الموجود فلا يحتاج الى موجد* أما المثال فهو باطل لان البنّاء ليس سبب وجود البيت الا مجازا وانما هو سبب حركة أجزاء البيت بعضها الى بعض وتلك الحركات معلول حركاته وينقطع بانقطاع حركاته فالآن بقاء شكل البيت معناه ان الجذع وقف في الموضع الذى وضع فهو لانه ثقيل يطلب أسـفل وما تحته كثيف يمنعه فالعلة ثقلة وكثافة ماتحته فلو أنعدمت الكثافة بطل شكل البيت* والحائط المبنى من الطين بقى شكله لما في الطين من اليبوسة فهى التى تمسك شكلها فلو بناه من مائع في قالب لكان يبطل شكل الحائط مهما رفع القالب لعدم اليبوسة فاذا البناء ليس فاعل البيت وكذا الاب ليس فاعـلا للابن بل هو سبب حركة الجماع وتلك الحركة سبب حركة المنى الى الرحم* ثم حدوث صورة الانسان فى المنى سببه معان في ذات المنى موجودة مع الصورة وسبب النفس سبب موجود دائم الوجود فلا معنى للاعتراض بهذا المثال

فأما الحجة وهو ان الموجود لايحتاج الى موجد فهو صحيح ولكن يحتاج الى مديم لوجوده * وبيانه ان الفعل الحادث له صفتان (إحداهما) انه الآن موجود (والاخرى) انه كان قبل هذا معدوما وكذا الفاعل له صفتان (إحداهما) ان الوجود الآن أعنى وجود الحدوث منه (والاخرى) انه قبله لم يكن منه فلينظر فان تعلق الفعل بالفاعل لايخلو اما أن يكون من جهة وجوده أو من جهة عدمه السابق أو من كليهما وباطل أن يكون من جهة عدمه لان العدم السابق لا تعلق له بالفاعل ولا تأثير للفاعل فيه وباطل أن يكون من كليهما لانه اذا بطل تعلق العدم بالفاعل فقد بطل انه من كليهما فلا بد من تعلق الفعل ولم يبق الا وجوده فالمتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه * فان قيل انه متعلق به من حيث انه موجود مسبوق بعدم فمعنى ذلك ان وجوده بعد عدمه ولا تأثير للفاعل فى كونه وجوداً بعد عدم اذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون الا وجوداً بعد عدم فهو بعد العدم لذاته ولو أراد الفاعل أن يفعله وجوداً لا يكون بعد عدم لم يمكن فكونه بعد العدم ليس بجعل جاعل وانما تأثير الجاعل فى وجوده * نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ولا يوجد فأما أن يوجده لا بعد العدم فهذا محال فاذا افتقار الحادث

الى الفاعل من جهة وجوده فقط فانه ممكن من هذه الجهة فقط فأما كونه موجوداً بعد العدم فهو واجب لاممكن فلا حاجة فيه الى الفاعل ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود فما دام موجودا لا يستغني عن الفاعل بل يكون متعلقا به أي وجوده به في الاحوال كلها كما أن وجود النور بالشمس في الاحوال كلها (وأما الفاعل) فله صفتان أيضاً كما ذكرنا فكون الفاعل علة لايخلو إما أن يكون من حيث أن لغيره وجوداً به أو من حيث لم يكن وجوده به ثم حصل به * والحق انه علة من حيث ان لغيره وجوداً به لامن حيث انه لم يكن ثم كان فانه انما لم يكن الوجود منه من قبل لانه لم يكن علة فذلك في حكم عدم كونه علة لافي حكم كونه علة وفاعلا كما ان الانسان اذا لم يرد أن يكون الشيء الذي لايكون الا بالارادة ثم أراد فاذا حصل المراد كان فاعلا من حيث ان المراد حاصل والارادة حاصلة لامن حيث ان الارادة صارت حاصلة بعد العدم فاذا وجود الشيء أمر وصيرورته موجوداً أمر آخر وكون الشيء علة وفاعلا أمر وصيرورته علة وفاعلا أمر آخر فصيرورته موجوداً بعد ان لم يكن في مقابلة صيرورته علة وفاعلا بعد ان لم يكن وكونه موجوداً في مقابلة

كونه فاعلا فان من فهم من الفعل أن يصير الشئ موجوداً بعد ان لم يكن فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد ان لم يكن فيتغير الى العلية حتى يتغير عدم المعلول الى الوجود وان فهم من الفعل أن يكون موجوداً بالفاعل فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود لا لصيرورته موجودا وما هو علة وجود أمر زائد على ذاته فهو فاعل فان كان علة على الدوام فهو فاعل على الدوام وان كان علة فى وقت فهو فاعل فى وقت وان صار فاعلا صار علة وان كان على الدوام علة كان على الدوام فاعلاه نعم العوام لا يفهمون الفرق بين كون الشئ فاعلا وبين صيرورته فاعلا فمن هذا يتخيلون ما يتخيلون ويلزم على هذا أن يكون المعلول فى دوامه وفى جميع أحواله قائما بالعلة لا يستغنى عنها فلو انعدمت العلة والفاعل انعدم المعلول والفعل وان كان قديما كان الفعل قديما لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط لا من حيث حدوثه الذى هو عبارة عن وجود بعد عدم كما سبق

﴿ المقالة الثانية فى ذات واجب الوجود ولوازمه ﴾

قد ذكرنا ان الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أولا يتعلق فان تعلق سميناه ممكنا وان لم يتعلق سميناه واجبا بذاته فيلزم من هذا فى ذات واجب الوجود

اثنى عشر أمراً (الاول) انه لا يكون عرضا لانه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقة له مع غيره البتة فالعرض ممكن وكل ممكن موجود بغيره وذلك الغير علته فيكون معلولا لا محالة (الثاني) انه لا يكون جسما لوجهين (أحدهما) ان كل جسم ينقسم بالكمية الى أجزاء فتكون الجملة متعلقة بالاجزاء فلو قدر عدم الاجزاء لزم عدمه كالانسان الذى يلزم عدمه بتقدير عدم أجزائه، وقد ذكرنا ان كل جملة فهى معللة بالاجزاء فلهذا لا يجوز أن يكون واجب الوجود مركبا من أجزاء فانه اذا قيل لنا لم كان الحبر موجوداً قلنا لانه كان الماء والعفص والزاج والاجتماع فحصل من المجموع الحبر فهذه الاجزاء علة الجملة وهكذا أجزاء كل مركب علة للمركب (والآخر) ان الجسم قد ثبت انه مركب من الصورة والهيولى فلو قدر عدم الهيولى انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعنى بالواجب مالا يلزم عدمه بعدم غير ذاته وانما يلزم عدمه اذا قدر عدم ذاته فقط (الثالث) ان واجب الوجود لا يكون مثل الصورة لانها متعلقة بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التى معها لزم عدمها ولا يكون أيضاً مثل الهيولى التى هي محل الصورة التى

لاتوجد الا معها لان الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى فلها تعلق بالغير (الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغي أن يتحد إنيته وماهيته اذ قد سبق ان الماهية غير الانية وان الوجود الذى هو الانية عبارة عن عارض للماهيـة وان كل عارض فمعلول لانه لو كان موجودا بذاته لما كان عارضا لغيره واذ ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره اذ لا يكون الا معه * وعلة الوجود لا تخلو اما أن تكون هي الماهية أو غيرها فان كانت غيرها فيكون الوجود عارضا معلولا ولا يكون واجب الوجود وباطل ان تكون الماهية بنفسها سببا لوجود نفسها لان العدم لا يكون سببا للوجود والماهية لاوجود لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سبباً له ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان ثم كان هـذا السؤال لازما فى ذلك الوجود فانه عرضي فيها فمن أين عرض له ولزم فثبت ان واجب الوجود أنيته ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره ومن هذا يظهر ان واجب الوجود لايشبه غيره البتة فان كل ماعداه ممكن وكل ماهو ممكن فوجوده غيرماهيته ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي (الخامس) انه لا يتعلق

بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر فان هذا فى غير واجب الوجود محال وهو أن يكون (ب) علة (ج) و(ج) علة (ب) لان (ب) من حيث انه علة فهو قبل (ج) و(ج) من حيث انه علة فهو قبل (ب) فيكون قبل ما هو قبله وهو محال ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث انه علة وبعده من حيث انه معلول وذلك ظاهر البطلان (السادس) هو انه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به لا بمعنى العلية ولكن على سبيل التضايف كما بين الاخوين فانا نقول ان لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فلا علاقة له مع ذلك الغير ونحن نجوّز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود فان المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول وان كان يلزم عدمه بعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان كل ما يتعلق بغيره فهو ممكن لانه لا يخلو اما أن يكفى فى وجوده ذلك الغير فيكون ذلك الغير وحده علة وهو معلوله * واما أن يحتاج مع ذلك الغير الى شئ آخر فيكون هو معلول الجميع وكل ذلك يناقض وجوب الوجود (السابع) هو أنه لا يجوز أن يكون شيآن كل واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواجب ند ويكون كل واحد مستقلا بنفسه لا يتعلق

بالآخر لانه لا يخلو اما أن يتشابها من كل وجه أو يختلط فان تشابها من كل وجه بطل التعدد ولم تعقل الاثنينية كما ذكرنا من استحالة سوادين فى محل واحد في حالة واحدة ببيان ان الكلى لا يصير حاصلا الا بفصل أو عارض يختص به لا محالة وان كانا مختلفين بفصل أو عارض فهو محال أيضا اذقد سبق ان الفصل والعارض لا مدخل لهما فى حقيقة ذات الكلى وأن لا مدخل للانسانية فى كون الحيوانية حيوانية وانما يدخل فى كونه موجوداً وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية وغيرها فاما ما انيته وماهيته واحدة والفصل لم يكن داخلا في ماهيته لم يكن داخلا فى إنيتـه فيكون دون ذلك الفصل واجب الوجود فيكون الفصل والعارض لغواً وان كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخلا فى حقيقة المعنى أعنى معنى وجوب الوجود وقد سبق ان ذلك محال وانه انما يدخل فى وجود الماهية والحقيقة اذا كانت الماهية غير الوجود (الثامن) انه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات لانه ان كان يتقوم وجوده بتلك الصفة حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها فقد تعلق بها وصار مركبا من أجزاء لا تلتئم ذاته الا بمجموعها وكل مركب من أشياء معلول

بغيره علق وان كان لايلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة فهى
بعرضية فيه كالعلم في الانسان مثلا وذلك محال لان كل عرضى
فمعلول كما سبق وعلته ان كان ذات واجب الوجود كان الذات
فاعلا وقابلا وكان كونه فاعلا غير كونه قابلا لانه يقبل لامن حيث
يفعل ويفعل لامن حيث يقبل فيكون فيه كثرة بوجه مآ * وقد
بينا ان الكثرة فى ذات واجب الوجود محال لانه يوجب تعليل
الجملة بالآحاد فهو واحد من كل وجه على انه سنبين فى الطبيعيات
ان الجسم لايتحرك بنفسه ويستحيل أن يكون الشئ محركا ومتحرك
من وجه واحد وان الفاعل لايكون قابلا بل يكون الجسم قابلا
والفاعل من خارج كتحريكه الى فوق أو يكون القابل هو
الهيولى والفاعل هو الصورة كحركته الى أسفل فيتصور اذا اجتماع
الفعل والقبول فى الجسم وما يجري مجراه مما يتركب من شيء هو
كالصورة بها يفعل وشيء هو كالمادة بها يقبل * وقد بينا ان واجب
الوجود لا يكون كذلك وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره
اذ يصير ذا علاقة مع الغير فان وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجود
ذلك الغير ووجوده خاليا عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك
الغير وهو اما أن يكون متصفا بها أو خاليا ويكون في كلتا

حالتيه متعلقا والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول كما ان المتعلق وجوده بوجود غيره معلول لانه لايستغنى ذاته عن ذلك الغير حتى لو قدر تبدله بالوجود لبطل ذاته فيكون ذاته متعلقا بالغير وواجب الوجود لاعلاقة له مع الغير البتة بل ذاته كاف فى ذاته فهو الذى أردناه بواجب الوجود (التاسع) ان واجب الوجود يستحيل أن يتغير لان التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن وكل حادث فيفتقر الى سبب ويستحيل أن يكون غيره لما سبق وأن يكون ذاته لان كل صفة يلزم من الذات يكون مع الذات لايتأخر عنه وقد ذكرنا ان الفاعل لايكون قابلا فلا يفعل الشئ شيأ فى ذاته البتة (العاشر) أن واجب الوجود لايصدر منه الا شئ واحد بغير واسطة وانما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط وذلك لانه ثبت انه واحد لا كثرة فيه بوجه اذ الكثرة انما تكون بكثرة الاجزاء التى يستقل آحادها ككثرة الجسم المؤلف أو بكثرة المعني بأن يقسم الشئ الى أمرين لايستقل أحدهما دون الآخر كالصورة والهيولى أو كالوجود والماهية وقد نفينا كل ذلك عنه فلا يبقى الا الوحدة من كل وجه والواحد لايصدر منه الا واحد وانما يختلف فعل الواحد اما باختلاف المحل أو باختلاف الآلة أو

بسبب زائد على ذات الفاعل الواحده وبرهانه أنا اذا عرضنا جسما على شيء فسخنه فرضناه على آخر فبرّده فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافا لانهما لوكانا متماثلين لتماثل فعلاهما فهما إستحال وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى لأن الشيء من غيره أبعد منه عن نفسه فاذا كان مماثلة الغير يوجب أن لا يخالف فعله فعله فمماثلته لنفسه أولى بذلك والمماثلة في النفس مجاز ولكن المقصود التفهيم (الحادى عشر) ان واجب الوجود كما لا يقال له عرض لما سبق فلا يقال له جوهر وان كان قائما بنفسه ولم يكن فى محل كما ان الجوهر كذلك ولكن الجوهر فى اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لا فى موضوع نعني اذا وجد فوجودها لا في موضوع لانه موجود وجودا بالفعل حاصلا فانك تحكم ضربا للمثل بان التمساح جوهر ولا تشك فيه وتشك فى انه هل هو في الحال حاصل فى الوجود أم لا وكذا جملة من الجواهر فاذا الجوهر يطلق على حقيقة وماهية اذا عرض لها الوجود عرض لا فى الموضوع فيكون عبارة عما يكون ماهيته غير أنيته فماهيته وإنيته واحدة لا يسمى جوهرا بهذا الاصطلاح الا ان يخترع مخترع اصطلاحا فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا

نمنع اذ ذاك من اطلاقه عليه ٥ فان قيل أليس يقال ان واجب الوجود موجود وغيره موجود والوجود شامل فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وان ينفصل عنه بفصل فيكون له حد فيقال له لا لان الوجود يقع عليه وعلى غيره على سبيل التقدم والتأخر بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والاعراض أيضاً كذلك فلا يكون على سبيل التواطؤ وما ليس على سبيل التواطؤ فلا يكون جنسا واذا لم يكن الوجود جنسا فبأن ينضاف اليه نفى وهو انه لافي الموضوع لا يصير جنساً لانه لم ينضم اليه الاسلب مجرد فالوجود لافى الموضوع الذى له ولغيره من الجواهر ليس على سبيل الجنسية والجوهرية جنس لسائر الجواهر فحصل من هذا ان واجب الوجود لايقع فى شيء من المقولات العشرة اذ لم يقع فى مقولة الجوهر فكيف يقع فى مقولات الاعراض كيف ووجود سائر المقولات زائد على الماهيات وعرضى فيها وخارج من ماهياتها ووجود واجب الوجود وماهيته واحد فيظهر من هذا ان واجب الوجود لاجنس له ولا فصل له فلا حد له وظهر انه لامحل له ولا موضوع فلاضد له وظهر انه لانوع له ولاند له

(تنبيه) وقع فى صفحة ١٣٢ قبل الامر الثالث كلمة (الا مكان) وهي زائدة

ولاشريك له وظهر انه لاسبب له ولا تغير له ولا جزء له بحال
(الثاني عشر) ان كل ماسوى واجب الوجود ينبغي أن يكون
صادرا عن واجب الوجود على الترتيب وأن يكون وجود كل ما
سواه منه * وبرهانه انه اذا بان ان واجب الوجود لا يكون الا
واحدا فاعداه لا يكون واجبا فيكون ممكنا فيفتقر الى واجب
الوجود فيكون منه لان الكل ممكنات ولا يخلو من أربعة
أقسام * إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل الى غير نهاية
وإما أن ينتهي الى طرف وذلك الطرف علة ولا علة له فى نفسه
وإما أن ينتهى الى طرف ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته
وإما أن ينتهي الى واجب الوجود ووجه حصر هذه الأقسام
هو أنه لا يخلو اما أن يتسلسل أو يتناهى فان تناهى الى طرف
فذلك الطرف اما واجب الوجود أو غيره فان كان غيره فذلك
الطرف اما أن يكون له علة أولا علة له * أما القسم الأول وهو
التسلسل الى غير نهاية فقد أبطلناه * وأما الثاني وهو ان ينتهى
الى طرف غير واجب الوجود الذي فرضناه وذلك الطرف لاعلة
له فهذا يؤدي الى أن يكون واجب الوجود اثنين اذ لانعنى
بواجب الوجود الا مالاعلة له أصلا وقد أبطلنا ذلك * وأما الثالث

وهو أن يكون علة ذلك الطرف شيأ من معلولاته بالدور مثلا
وهو أن يكون (ا) علة (ب) و (ب) علة (ج) و (ج) علة (د)
ثم يعود ويكون (د) علة (ا) فهذا محال لانه يؤدى الى أن يكون
المعلول علة اذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علته وعلة العلة
علة فكيف يعود معلولا وقد سبق إبطال ذلك فتعين الرابع وهو
أن يرتقى الى طرف هو واجب الوجود * فان قيل قد قسمتم الموجود
الى ما يتعلق بغيره والى ما لا علاقة له وسميتم ما لا علاقة له واجبا
وادعيتم ان الواجب يجب أن يكون كيت وكيت حتى يكون
منقطع العلائق ولكن لم تدلوا على ان في الوجود الحاصل موجوداً
بهذه الصفة فما الدليل على اثبات واجب الوجود وهو الموجود الذي
وصفه ما ذكرتموه * قيل برهانه ان العالم المحسوس ظاهر الوجود
وهو أجسام واعراض وهى بجملتها إنيتها غير ماهيتها وما كان
كذلك فقد أثبتنا انه ممكن وكيف لا وقوام الاعراض بالاجسام
فهى ممكنة وقوام الاجسام بأجزائها وبالصورة والهيولى وقوام
الصورة بالهيولى وقوام الهيولى بالصورة اذ لا يستغنى البعض
عن البعض وما هو كذلك فقد سبق أنه لا يكون واجبا فانا بينا أنه
لا واجب وجود هو صورة ولا هيولى ولا جسم ولا عرض * والسالبة

الكلية تنعكس مثل نفسها فشئ من هذا لا يكون واجب الوجود فيكون ممكنا ه وقد ذكرنا ان الممكن لا يكون موجودا بنفسه بل بغيره وهذا معنى كونه محدثا فالعالم اذا ممكن الوجود فهو اذاً محدث ومعنى كونه محدثا ان وجوده من غيره وليس له من ذاته وجود فهو باعتبار ذاته لا وجود له وباعتبار غيره له وجود وماللشئ بذاته قبل ماله بغيره قبلية بالذات والعدم له بالذات والوجود بالغير فعدمه قبل وجوده فهو محدث أزلاً وأبداً لانه موجود من غيره أزلا وأبداً وقد سبق ان دوام الشئ لاينافى كونه فعلا وما يوجد منه الشئ دائما فهو أفضل مما يتعطل مدة لانهاية لها ثم ينبعث للفعل واذا ثبت ان الكل ممكن وقد سبق ان كل ممكن يفتقر الى علة وان العلل بالضرورة ينبغي ان ترتقى الى واجب الوجود ولا بد ان يكون واحدا نخرج منه ان للعالم أولا واجبا بذاته واحدا من كل وجه وان وجوده بذاته بل هو حقيقة الوجود المحض فى ذاته وهو ينبوع الوجود فى حق غيره فوجوده تام وفوق التمام حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها وتكون نسبة وجود سائر الاشياء الى وجوده مثل نسبة ضوء سائر الأجسام الى ضوء الشمس فان الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها لا من مضئ آخر

وغيرها يستضيء بها وهي ينبوع الضوء لكل مستضيء أي يفيض الضوء من ذاتها على غيرها من غير ان ينفصل من ذاتها شيء ولكن يكون ضوء ذاتها سببا لحدوث الضوء فى غيرها وهذا المثال كان يستقيم لو كانت الشمس ضوأ بذاتها من غير موضوع ولكن ضوءها فى جسم هو موضوع ووجود الأول الذى هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع ويفارق من وجه آخر وهو ان الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض من غير أن يكون للشمس علم وخبر بحصوله منها فليس علمها بوجود الضوء منها مبدأ وجود الضوء منها * وسنبين ان علم الاول بوجه النظام المعقول في الكل هو مبدأ النظام وان النظام الموجود تبع للنظام المعقول المتمثل في ذات الاول *

﴿ المقالة الثالثة في صفات الاول وفيها دعاوى ومقدمة ﴾

(أما المقدمة) فهو انه قد سبق ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فى ذاته كثرة بحال ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف فلابد ان يفرق بين الاوصاف المؤدية الى كثرة في الذات وبين مالا يؤدى حتى لا يثبت له الا مالا يؤدي الى الكثرة والاوصاف خمسة أصناف يجمعها قولنا للانسان المعين انه جسم

أبيض عالم جواد فقير * فهذه خمس صفات (أما الاول) وهو انه جسم فهو ذاتي يدخل في الماهيات وهو جنس ومثل هذا لايجوز أن يثبت فى ذات واجب الوجود لما سبق من انه لاجنس له ولا فصل له (الثانى) الابيض وهو وصف عرضى للانسان ومثله أيضاً لايجوز اثباته لواجب الوجود (الثالث) العالم فان العلم للانسان عرضى وله تعلق بالغير وهو المعلوم والبياض عرض غير متعلق بالغير فهذا هو الفارق ولا يجوز اثبات عرض فى ذات الواجب متعلقا كان أو لم يكن لما سبق (الرابع) الجواد وهذا يرجع الى اضافة الذات الى فعل صدر منه وهذا مما يجوز اثباته للاول ويجوز كثرة الاضافات فيه بوجوه مختلفة الى الافعال الصادرة منه وهذا لايوجب كثرة فى الذات فانه لا يرجع الى وصف فى الذات فان تغير الاضافة لا يوجب تغير الذات وهذا ككونك على يمين انسان فانه وصف لك اضافى اليه ولكن لو تحول ذلك الانسان الى يسارك كان التغير فيه بالحركة وأما أنت فلا تتغير ذاتك به فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات (الخامس) الفقير وهو اسم لصفة سلب فان معناه عدم المال فيتوهم من حيث اللفظ أنه وصف اثبات وهذا ايضا لايبعد ان يكون مسوغا فى حق الاول

اذ سلب منه اشياء كثيرة ويتولد من وصفى الاضافة والسلب أسامى كثيرة لا توجب كثرة فى ذاته فانه اذا قيل واحد فمعناه سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام * واذا قيل قديم فمعناه سلب البداية عن وجوده * واذا قيل جواد وكريم ورحيم فمعناه اضافته الى افعال صدرت منه * واذا قيل هو مبدأ الكل فمعناه الاضافة أيضا فهذا هو المقدمة

﴿ أما الدعاوى ﴾ فأولها ان المبدأ الاول حي فان ما يعلم ذاته فهو حي والاول يعلم ذاته فهو اذن عالم وحى * وبرهان كونه عالما بذاته ان تعرف معنى قولنا ان الشيء عالم ما هو وان معنى قولنا انه علم ومعلوم ماهو * وسيأتى فى كتاب النفس من الطبيعيات ان النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعامه ومعنى كونه عالما انه موجود برىء من المادة ومعنى كون الشىء معقولا ومعلوما انه مجرد عن المادة فمهما فرض حلول مجرد فى برىء كان الحال علما وكان المحل عالما اذ لا معنى للعلم الا انطباع صورة مجردة من المواد في ذات هى برية عن المواد فيكون المنطبع علما والمنطبع فيه عالما ولا معنى للعلم الا هذا فمهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ومهما انتفى لا يصدق * والمراد بالبرى والمجرد واحد ولكن خصصنا

المجرد بالمعلوم والبرى بالعالم حتى لا يلتبس في ترديدات الكلام
ثم الانسان انما علم بنفسه لان نفسه مجرد وهو ليس غائبا عن
نفسه حتى يحتاج الى حصول مثاله وصورته فيه ليعلمه بل نفسه
حاضر لنفسه وذاته غير غائب عن ذاته فكان عالما بنفسه * وقد
سبق ان واجب الوجود برى عن المواد براءة أشد من براءة
النفس الانسانية لان النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيها وذات
الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد فذاته حاضر في ذاته
ويكون بالضرورة عالما بذاته لان ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته
البرئية والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط (الدعوى الثانية)
ان علمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة بل هو
ذاته * وبيانه بأن نقدم عليه مقدمة وهى ان كل مايعرفه الانسان
اما أن يكون معلوما له بمشاهدته فى نفسه بحس ظاهر أو بحس
باطن واما أن لايكون معلوما ولا سبيل الى اعلامه الا بالمقايسة
الى شيء مما ثبت في مشاهدته فى نفسه فما لم يشاهد من نفسه
له نظير بوجه ما لم يمكن تعريفه فاذا ثبت هذا فنقول لايعرف
الانسان هذا فى حق الإله الا بمقايسة الى نفسه فانه يعلم نفسه
فمعلومه غيره أو هو عينه فان كان غيره فهو اذا لا يعلم نفسه بل علم

غيره وان كان معلومه هو عينه فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه فقد اتحد العالم والمعلوم فنقيم الدليل على ان العلم هو المعلوم أيضا حتى اذا جعلنا المعلوم أصلا وبينا ان العلم هو عين المعلوم وان العالم أيضا هو عين المعلوم كما سبق لزم منه بالضروة ان للكل مبدأ واحدا لا كثرة فيه * ودليل ان العلم هو المعلوم و كذلك الحس هو المحسوس ان الانسان يكون محسا باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله فهو مدرك بذلك الأثر المنطبع فيه ومحس له فقط أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الأثر وسبب حصول الأثر حصوله وهو المدرك الثاني دون الاول بل الملاقي لك ما حصل فى ذاتك • والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس • والمحسوس الاول هو ذلك الأثر أيضا فالحس والمحسوس واحد ـ و كذلك العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له وهو المدرك المعلوم أعني المثال الذي ينطبع في النفس * وأما الموجود الخارج فمطابق له وسبب لحصوله فى النفس فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة فاذا ثبت ان المعلوم مهما كان نفس العالم اتحد العلم والعالم والمعلوم فاذاً الاول عالم بنفسه وعلمه ومعلومه هو وانما تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات فمن حيث ان ذاته بريء عن المادة وان ذاته مجردة غير غائبة عنه

فهو عالم ومن حيث ان ذاته مجردة لذاته البرية فهو معلوم ومن حيث ان ذاته لذاته وفي ذاته وغير غائب عن ذاته فهو علم بذاته وهذا كله لان العلم يستدعى معلوما فقط فاما أن يكون ذلك المعلوم هو غير العالم أو عينه فلا يوجب العلم فيه تفصيلا بل يجوز ان يقال المعلوم ينقسم الى ماهو ذات العالم والى ماهو غيره فيكون اقتضاؤه لمعلوم مطلق أعم من اقتضائه لمعلوم هو غيره أو عينه (الدعوى الثالثة) أن الاول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها فلا يعزب عن علمه شيء وهذا الآن أدق وأغمض من الاول * وبيانه أنه ثبت انه يعلم ذاته فينبغى أن يعلمه على ماهو عليه لان ذاته مجردة لذاته مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته وحقيقته أنه وجود محض هو ينبوع وجود الجواهر والاعراض والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ماهو عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لان ذاته ليس غائبا عن ذاته وهما مجردان اعنى ذاته باعتبارين وهو كما هو عليه مكشوف لذاته فالواحد منا اذا علم ذاته يعلمه حيا قادراً لامحالة لانه كذلك فان لم يعلم كذلك لم يكن علمه على ما هو عليه فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل فينطوي

العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة

(الدعوى الرابعة) ان هذا أيضاً لا يؤدى الى كثرة فى ذاته وعلمه وهذا أغمض من الأول فان المعلومات على كثرتها تستدعى علوما كثيرة فعلم واحد بمعلومات مفصلة محال وجوده اذ معنى الواحد انه ليس فيه شيء غير شيء وانه لو قدر عدم بعضه لزم عدمه اذلا بعض له والعلم اذا فرض بالجواهر والاعراض واحداً فلو قدر زوال تعلقه بالاعراض بقى شيء غير ماقدر زواله وهو تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين وهذا يناقض معنى الوحدة ولكن بيانه بالمقايسة بمشاهدة النفس فان النفس نسخة مختصرة من كل العالم يوجد لكل شيء فيها نظير وبها يتمكن من معرفة الكل * فنقول للانسان فى العلم ثلاثة أحوال (إحداها) أن يفصل صور المعلومات فى نفسه كما يتفكر فى صورة فقهية مثلا مرتبا بعضها بعد بعض وهذا هو العلم المفصل (والثانية) ان يكون قد مارس الفقه وحصّله واستقل به وحصل قوة الفقه بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر فيقال له في حال غفلته عن التفصيل انه فقيه وليس فى ذهنه علم حاضر ولكنه اكتسب حالة وملكة * تلك الملكة مبدأ فياض للصور التى لا تتناهى من

الفقه نسبة تلك الحالة الى كل صورة ممكنة واحـدة وهذه حالة بسيطة ساذجة وهى واحدة لاتفصيل فيها ولها نسبة الى صور غير متناهية (الثالثة) وهي حالة بين الحالتين ان يسمع الانسان فى مناظرته مثلا كلاما من غيره فى مسئلة وهو مستقل بمعرفته فيعلم ان جوابه حاضر عنـده وان مايقوله باطل وانه يقدر على ابطاله قطعا كما لوسمعه يقول العالم قديم بشبهة كذا وكذا وهو عالم بانه حادث وبوجه الجواب عن تلك الشبهة مع ان ذكرها وايرادها يستدعى تفصيلا وتطويلا وهو فى الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بالجواب جملة ولم يتفصل فى ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فلا يزال يحدث من ذلك الامر الكلى فى ذهنه صورة صورة مفصلة ويعبر عنه بعبارة عبارة ويوردها مقدمة مقدمة الى أن يستوفى ايضاح ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل لم يكن حاضرا ذلك الوقت على تفصيله فى ذهنـه بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل خلاق له وهو أشرف من التفصيل فينبغى ان يقدر علم الأول بالكل من قبيل الحالة الثالثة فأما أن يكون من قبيل الحالة الاولى فهو محال لان العلم المفصل

هو العلم الانسانى الذي لايجتمع اثنان منه فى النفس في حالة واحدة بل يصادف واحدا واحدا فان العلم نقش فى النفس وكما لا يتصور أن يكون فى الشمعة نقشان وشكلان فى حالة واحدة لا يتصور أن يكون فى النفس علمان مفصلان حاضران في حالة واحدة بل يتعاقبا على القرب بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان اذ تصير المعلومات الكثيرة بجملة كالشئ الواحد فيكون للنفس منها حالة واحدة ونسبتها الى كل الصور واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد وهذا التفصيل والانتقال لايكون الا للانسان فان فرض وجودها معا مفصلا فى حق الله تعالى كانت علوما متعددة بلا نهاية واقتضى كثرة ثم كان متناقضا لان اشتغال النفس بواحد مفصل يمنع من آخر فاذا معنى كون الاول عالما أى انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة * فمعنى عالميته مبدأيته لفيضان التفصيل منه فى غيره فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم فى ذوات الملائكة والانس فهو عالم بهذا الاعتبار وهذا أشرف من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد اذ لابد وان يتناهى وهذه نسبته الى مالا يتناهى ونسبته الى مايتناهى واحدة * ومثاله ان يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الارض وهو مستغنى عنها ولا ينتفع بذهب

ولا فضة ولا يأخذها ولكن يفيضها على الخلق فكل من له
ذهب فيكون منه أخذه وبواسطة مفاتحه اليه وصل فكذلك
الاول عنده مفاتيح الغيب ومنه يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة
على الكل وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذى بيده المفاتيح
غنيا يستحيل ان لا يسمى الذى عنده مفاتيح العلم عالما والفقير
الذى يأخذ منه دنانير معدودة يسمى غنيا باعتبار ان الدنانير
بيده فالملك باعتبار ان الدنانير من يده وبأفادته يفيض منه الغنى
على الكل كيف لا يسمى غنيا فكذا حال العلم فكان نسبة
تلك الحالة التى للأول الى العلوم المفصلة نسبة الكيميا الى الدنانير
المعينة والكيميا أنفس اذ يحصل منه مالا يتناهي من الدنانير بحكم
التقدير وضرب المثال فينبغى ان يفهم علم الاول بسيطاً وذلك
بالمقايسة الى الحالة الثالثة * فنسبة علم الاول الى كل المعلومات كنسبة
حال المناظر الى حاصل الجواب المفصل * فان قيل تلك الحالة ترجع
الى انه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول العلم بالقوة القريبة
ولكن لقرب القوة يقال انه عالم والا فهو منفك عن العلم فالاول
اذاً منفك عن العلم بالفعل فلا يتصور ان يكون بالقوة قابلا فلا
يكون عالما لا بالفعل ولا بالقوة * قيل ما ذكرت من السؤال هو

حقيقة الحالة الثانية لا حقيقة الحالة الثالثة وقد فارقت الحالة الثالثة الثانية في أن صاحب الحالة الثانية غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلا وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعواه قدم العالم وبوجه الجواب عن شبهته وواثق من نفسه بذلك ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة نسبة الى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً فى ذهنه بل هو قادر على احضارها فبهذه الحالة ينبغى أن يمثل حال الأول حتى يتعلق بالفهم منه ما هو المطلوب من هذه الدعوى (الدعوى الخامسة) هو أن الله تعالى كما يعلم الاجناس والانواع يعلم الممكنات الحادثة وان كنا نحن لا نعلمها لان الممكن مادام يعرف ممكنا يستحيل أن يعلم وقوعه أولا وقوعه لانه انما يعلم منه وصف الامكان ومعناه انه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون فان علمنا أنه لابد وأن يكون غداً مثلا قدوم زيد فقد صار واجبا أن يكون وبطل قولنا انه كان ممكنا أن لا يكون فاذا الممكن مادام لا يعلم منه الا الامكان فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع ولكن قد ذكرنا ان كل ممكن في نفسه فهو واجب بسبب فان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكنا فاذا الممكنات باعتبار السبب واجبة

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء كما ان وجدان زيد غدا كنزاً ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون فاذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز زال الشك مثل ان تعرف انه لابدوان يجرى فى داره سبب يزعجه ويوجب خروجه من الدار فى طريق كذا وان يسير على خط كذا ويعلم ان على ذلك الخط كنزا غطي رأسه بشيء خفيف لايقاوم ثقل زيد فيعلم انه لابدوان يعثر عليه لان ذلك صار واجبا باعتبار فرض وجود أسبابه والأول سبحانه وتعالى يعلم الحوادث بأسبابها لأن العلل والأسباب ترتقى الى واجب الوجود فكل حادث وممكن فهو واجب لانه لو لم يجب بسببه لما وجد وسببه أيضاً واجب الى أن ينتهى الى ذات واجب الوجود فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما لامحالة بالمسببات * والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها الاجرم حكم بوجود الشيء ظناً لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ماذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المعارضات فان اطلع على أكثر الاسباب قوى ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم فى الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة أشهر لان سبب الحمى كون

الشمس فى وسط السماء بكونها في الاسد ويعلم ذلك بحكم العادة والدليل ان الشمس لا يتغير مسيرها وأنها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة ـ فهذا وجه العلم بالممكنات

(الدعوى السادسة) هو ان الاول سبحانه وتعالى لا يجوز أن يعلم الجزئيات علما يدخل تحت الماضى والمستقبل والآن حتى يعلم ان الشمس لم تنكسف اليوم وانها ستنكسف غداً ثم اذا جاء الغد فيعلم أنها الآن مكسوفة واذا جاء بعد غد فيعلم انها كانت بالامس مكسوفة فان هذا يوجب تغيرا في ذاته لاختلاف هذه العلوم عليه وقد سبق ان التغير محال عليه ووجه لزوم التغير ان المعلوم يتبعه العلم فمهما تغير المعلوم تغير العلم ومهما تغير العلم تغير العالم اذ العلم ليس من الصفات التى اذا اختلفت لم يتغير العالم ككونه يمينا وشمالا بل العلم صفة فى الذات يوجب اختلافه اختلاف الذات وليس نسبة العلم الى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافا فيها حتى يفرض علم واحد هو علم بان الكسوف سيكون فاذا كان صار علما بأنه كائن فاذا انجلى صار علما بأنه قد كان والعلم فى ذاته واحد والمعلوم يتغير لان العلم هو مثال المعلوم والمختلفات أمثلتها مختلفة فاذا قدر أن

الأول عالم بأن الكسوف سيكون فله بهذا حالة فاذا كان الكسوف فان بقيت تلك الحالة صار جهلا لان الكسوف كائن وان صار عالما بأنه كائن فان هذه الحالة تخالف ما قبلها فهو تغير بل انما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلي يكون متصفا به أزلا وابدا ولا يتغير مثل أن يعلم أن الشمس اذا جاوزت عقدة الذنب فانه يعود اليها بعد مدة كذا ويكون القمر قد انتهى اليها وصار فى محاذاتها حائلا بينها وبين الارض محاذاة غير تامة مثلا ولتكن بثلثها فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفا فى اقليم كذا فهذا يعلمه كذلك أزلا وابدا ويكون صادقا سواء كان الكسوف موجوداً أو معدوما فاما أن يقول ان الشمس ليست مكسوفة الآن ثم يقول غداً انها مكسوفة الآن فيكون قد خالف الثاني الأول فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه فاذا مامن جزئى ولو في مثقال ذرة الا وله سبب فيعرف سببه بنوع كلي فليس فيه اشارة الى وقت وزمان ويبقى عارفا به أبدا وأزلا فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومع ذلك فان جميع أحواله متشابهة ولا يتغير مهما فرض الامر كذلك *

(الدعوى السابعة) ان الأول مريد وله ارادة وعناية وان

ذلك لايزيد على ذاته وبيانه ان الاول فاعل فانه ظهر ان كل الاشياء حاصلة منه فهى فعله والفاعل اما ان يكون فاعلا بالطبع المحض أو بالارادة * والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل وكل فعل لا يخلو عن العلم فلا يخلو عن الارادة والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بانه فائض منه وفيضانه منه غير مناف لذاته حتى يكون كارها فلا كراهة فيه له فهو إذاً راض بفيضانه منه وهذه الحالة يجوز ان يعبر عنها بالارادة ومبدأ فيضان الكل منه علمه بوجه النظام فى الكل فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذاً ارادته علمه وكل فعل ارادى فلا يخلو اما ان يكون عن اعتقاد جزم أو علم أو ظن أو تخيل * أما العلم فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيق * وأما الظن فكفعل المريض فى الاحتراز عما يتوهمه مضرا * وأما التخيل فكطلب النفس الشئ الذى يشبه المحبوب مع علمه بأنه غيره وكامتناعه عن الشئ الذى له شبه بما يكرهه وفعل الاول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل لأن هذه عوارض لاتثبت ولا تدوم فينبغي أن يكون بعلم عقلى حقيق والآن يبقى انه كيف يكون العلم سببا لوجود شئ وانه بم عرف ان الاشياء حصلت منه بعلمه * أما الاول فلا يعلم الا

بمثال مشاهدة النفس فنحن اذا وقع لنا تصور لشيء محبوب انبعث من التصور قوة الشهوة فان استحكمت وتم الشوق وانضاف اليه تصورنا انه ينبغي أن يكون انبعثت القوة المنبثة في العضلات وحركت الأوتار وحصل منه حركة الاعضاء الآلية وحصل الفعل المطلوب كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتبته ونتوهم أنه ينبغي أن يكون فتنبعث قوة الشوق اليه فتتحرك به اليد والقلم وتحصل صورة الخط كما تصورناه ومعنى قولنا انه ينبغي أن يكون ان نعلم أو نظن أنه نافع لنا أو لذيذ لنا أو خير في حقنا فاذا حركة اليد حصلت من القوة الشوقية وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور والعلم بان الشيء ينبغي أن يكون فقد وجدنا العلم فينا سببا لحصول شيء وأظهر من هذا ان الذي يمشي على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط أي يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدودا على الأرض فيمشي عليه ولا يسقط لانه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره فيكون تصور السقوط وحضور صورته في الخيال سببا لحصول المتصور فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس فنعود الى الأول فنقول فعل الاول اما أن يصدر عنه كما تصدر الحركة من القوة الشوقية

وهو محال لان الشوق والشهوة محال عليه فانه طلب لأمر مفقود الأولى حصوله وليس فى واجب الوجود شئ بالقوة يطلب حصوله بحال كما سبقت ادلته فلايبقى الا ان يقال ان تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه واما نحن فان تصورنا لصورة الخط والنقش لا يكون كافيا لوجود صورة الخط من حيث ان الأمور فى حقنا منقسمة الى ما يوافقنا والى ما يخالفنا فافتقرنا الى قوة شوقية تخلق لنا في بعض الآلات نعرف الموافقة والمخالفة بالاضافة اليهافاذا انبعثت افتقرنا الى آلات وأعضاء نحركها فى التحصيل لمقصودنا وأما الاول فنفس تصوره كاف لحصول المتصور ويفارقنا من وجه آخر وهو انا لابد أن نعلم أو نظن أو نتخيل ان ذلك الفعل خير لنا وذلك في حق الاول محال لان ذلك يوجب الغرض وقد بينا أن الغرض لا يحرك الا ناقصا فيكون ارادتنا باعتبار تخيلنا انه خير لنا ويكون ارادته للنظام الكلى باعتبار علمه بأنه خير فى نفسه وان الوجود خير من العدم في ذاته وان الوجود يمكن على أقسام وان الاتم والاكمل من جملة تلك الاقسام واحد وما عداه ناقص بالاضافة اليه والأكمل خير من الأنقص وذات الاول ذات يفيض منه لامحالة كل وجود على الوجه الأتم والأكمل

على ترقيه الممكن فيه الى غاية النظام ويكون معنى عنايته بالخلق انه علم مثلا ان الانسان يفتقر الى آلة باطشة لو لم تكن له لكان ناقصاً ولكان شراً فى حقه وان الآلة الباطشة ينبغى أن تكون مثل اليد والكف وانه لابد وأن تكون رؤسها منقسمة بالاصابع اذ لو لم يكن لامتنع البطش وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة وأن تكون الخمسة فى صف واحد كما ان الاربعة في صف واحد ويمكن ان تكون الأربعة فى صف والابهام فى مقابلتها من حيث يدور على جميعها ويمكن أن يكون في صفين وعلى وجوه مختلفة وان مايراد من اليد فى اختلاف حركاتها ليكون باطشا مرة وضاربا أخرى ودافعا تارة لا يكمل الا بهذه الصورة المشاهدة فيكون علمه به سببا لوجوده ثم نسبة علمه الى سائر الاوضاع واحد ولكن يعين هذا الوضع ويميزه عن سائر الاوضاع لان الخير والكمال فيه وذاته ذات يترجح فيه فيضان الخير منه على فيضان الشر ولست أريد الخير والشر في حقه بل فى نفسه وبالاضافة الى الخلق فاذا جميع الموجودات من عدد الكواكب ومقدارها وهيئة الارض والحيوانات وكل موجود فانما وجد على الوجه الذى وجد لانه أكمل وجوه الوجود وما عداه من الامكانات ناقص

بالاضافة اليه بل لو خلق الاعضاء الآلية للحيوانات ولم يهدها الى وجه استعمالها كان أيضاً معطلا فقد خلق المنقار للفرخ الذى ينفلق منه البيض فلو لم يهده الى استعماله واشتغل فى الحال بالالتقاط لكان معطلا فتمت العناية بتمام الخير وتم الخير بالهداية بعد الخلق كما أخبر عنه الله تعالى اذ قال (الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) وقال عز وعلا (هو الذى خلقنى فهو يهدين) وقال سبحانه (والذى قدر فهدى) فهذا معنى الارادة والعناية وهو راجع الى العلم لا يزيد عليه والعلم لا يزيد على الذات كما سبق فاما أن يكون فعله لغرض أو من غير علم فلا * فان قيل وأى بعد فى أن يكون له قصد كما لنا قصد مع العلوم فيكون قصده افاضة الخير على الغير لا لأجل نفسه كما انا قد نقصد انقاذ غريق لا لغرض بل نريد افاضة الخير قيل القصد من ضرورته أن يكون المقصود أولى بالقاصد من نقيضه وذلك يشعر بالغرض والغرض يدل على النقص وأما نحن فلا يتصور منا قصد الا لغرض وهو طلب ثواب أو محمدة أو ان نكتسب خلق الفضيلة فى أنفسنا بفعل الخير فلو كان الفعل وعدمه بمثابة واحدة فى حقنا استحال ان يكون لنا قصد وانبعاث اليه اذ لا معنى للقصد الا الميل الى مايقدر موافقاً فان لم يعن بالقصد

هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له *

(الدعوى الثامنة) كونه قادرا وبرهانه ان القادر عبارة عمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه الصفة فانا قد بينا أن مشيئته علمه وان ما علم ان الخير فيه فقد كان وما علم ان الاولى به ان لا يكون لم يكن * فان قيل كيف يصح هذا ولا يقدر على افناء السموات والأرض عند هؤلاء * فيقال لو أراد لافناهما الا انه ليس يريد وقد سبقت مشيئته الازلية بالوجود على الدوام ولان الخير فى الوجود الدائم لا فى الفناء والهلاك والقادر قادر باعتبار انه يفعل ان شاء لا باعتبار انه لابد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه وان علم انه لا يقتل وهو صادق والله تعالى قادر على اقامة القيامة الآن وان كنا نعلم انه ليس يفعله وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فاذا هو قادر على كل ممكن بمعنى انه لو أراد لفعل * وقولنا لو أراد لفعل شرطي متصل وليس من شرط صدق الشرطى ان تصدق الجملتان من جزئيه بل يجوز ان يكونا كاذبين أو أحدهما ويكون هو صادقا فقول القائل الانسان لو طار لتحرك في الهواء فهو صادق وكلا جزئيه كاذبان ولو قال لو طار الانسان لكان حيوانا فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه

صادق * فان قيل قولكم لو أراد لفعل يشعر بانه يتصور أن يستأنف ارادة شيء وهذا يدل على التغير * قيل العبارة الصحيحة ان يقال هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريدا له فغير كائن والذى هو مريد له لو جاز ان لا يكون مريدا له لما كان والذى ليس هو مريدا له لو جاز ان يريده لكان فهذا معنى قدرته وارادته وقد رجعا جميعا الى علمه ورجع علمه الى ذاته فلم يوجب شيء منه كثرةً فيه *

(الدعوى التاسعة) ان الأول حكيم لأن الحكمة تطلق على شيئين (أحدهما) العلم وهو تصور الاشياء بتحقق الماهية والحد والتصديق فيها باليقين المحض المحقق (والثانى) الفعل بأن يكون مرتبا محكما جامعا لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة والاول عالم بالاشياء على ماهي عليه علماً هو أشرف أنواع العلوم فان علمنا ينقسم الى مالا يحصل به وجود المعلوم كعلمنا بصورة السماء والكواكب والحيوان والنبات والى ما يحصل به وجود المعلوم كعلم النقاش بصورة النقش الذى يخترعه من تلقاء نفسه من غير مثال سابق يحتذيه فيوجد النقش منه فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذا نظر اليه غيره وعرفه كان المعلوم فى حقه

سبب وجود العلم والعلم الذى يفيد الوجود أشرف من العلم المستفاد من الوجود وعلم الاول بنظام الوجود هو مبدأ نظام الكل كما سبق فهو أشرف العلوم وأما نظام افعاله ففى غاية الاحكام اذ أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وأنعم عليه بما هو ضرورى له وبكل ماهو محتاج اليه وان لم يكن فى غاية الضرورة وبكل ماهو زينة وتكملة وان لم يكن في محل الحاجة كتقويس الحاجبين وتقعير أخمص القدمين وانبات اللحية الساترة لتشنج البشرة فى الكبر الى غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر فى الحيوان والنبات وجميع أجزاء العالم *

(الدعوى العاشرة) انه جواد لان افادة الخير والانعام به منقسم الى ما يكون لفائدة وغرض يرجع الى المفيد والى ماليس كذلك * والفائدة تنقسم الى ماهو مثل المبذول كمقابلة المال بالمال والى ماليس مثلا كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه ايضاً معاوضة ومعاملة وليس بجود كما ان الاول معاملة وان كان العوام يسمون هذا جودا بل الجود هو افادة ماينبغى من غير عوض فان واهب السيف ممن لا يحتاج اليه ليس بمنعم والاول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغى

وعلى ما ينبغى من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة وكل ذلك بلا عوض ولا فائدة بل ذاته ذات يفيض منه على الخلق كلهم كل ما هو لائق بهم وهو الجواد الحق واسم الجواد على غيره مجاز *

(الدعوى الحادية عشر) ان الأول مبتهج بذاته وان عنده من المعنى الذى يعبر عن نظيره فى حقنا باللذة والطرب والفرح والسرور بجمال ذاته وكماله مالا يدخل تحت وصف واصف وان الملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم من الابتهاج واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم بجمال أنفسهم ويعرف هذا بتقدمة أصول *

(الأصل الاول) ان نعرف معنى اللذة والالم فان كان يرجع الى أمر زائد على ادراك مخصوص لم يتصور في حقه وان رجع الى ادراك موصوف بصفة وثبت ان ادراكه على تلك الصفة ثبتت الدعوى لا محالة واللذة والالم بالضرورة يرتبطان بالادراك فحيث لا ادراك فلا لذة ولا ألم والادراك فى حقنا نوعان حسى وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس وباطنى وهو العقلى والوهمى وكل واحد من هذه الادراكات ينقسم باعتبار نسبة متعلقها الى القوة المدركة

بثلاثة أقسام (أحدها) ادراك ماهو ملائم للقوة المدركة وموافق لطبعها (والثانى) ادراك المنافي (والثالث) ادراك ما ليس بمناف ولا بملائم فاللذة عبارة عن ادراك الملائم فقط والألم عبارة عن ادراك المنافي * وأما ادراك ماليس بملائم ولا بمناف فليس يسمى لاألما ولا لذة ولا ينبغى أن تظن ان الالم عبارة عن صفة تتبع ادراك المنافى بل هو عينه فلا يتصور ملاقاة المنافي للقوة المدركة مع الادراك الاويصدق اسم الالم ويتحقق معناه وان قدر عدم كل ما سواه وكذا اللذة فالادراك اسم عام وينقسم الى لذة والى ألم والى ما ليس بألم ولا لذة فهماغير زائدين عليه *

(الاصل الثاني) أن يعرف ان ملائم كل قوة فعلها الذى هو مقتضى طبعها من غير آفة فان كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الافعال وذلك الفعل مقتضى طبعها فمقتضى طبع القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها هى ادراك الغلبة ومقتضى طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرجاوبه يلتذ وهكذا لكل قوة من القوى *

(الاصل الثالث) ان العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة ويستحقر لذات القوى الحسية عند لذات

القوى العقلية والوهمية والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية ولذلك اذا خير المرء بين الحلو الدسم وبين الاستيلاء على الاعداء ونيل أسباب الرياسة والعلا فان كان المخير ساقط الهمة ميت القلب خامد القوى الباطنة اختار الهريسة والحلاوة عليه وان كان المخير علي الهمة رزين العقل استحقر لذة المطعوم بالاضافة الى ماينال من لذة الرياسة والغلبة على الاعداء . ونعنى بالساقط الهمة الناقص فى نفسه الذى ماتت قواه الباطنة أو لم يتم بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم تخرج من القوة الى الفعل *

(الاصل الرابع) أن كل قوة فانما لها لذة ادراك ماهى قوة عليه اذا كان موافقا لها ولكن تتفاوت اللذات بحسب تفاوت الادراكات والقوى المدركة والمعاني المدركة فهذه ثلاثة مثارات لتفاوت اللذات المثارة (الاول) تفاوت القوى المدركة فكلما كانت القوى أقوى في نفسها وأشرف فى جنسها كانت لذتها أتم فان لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات أشرف فى جنسها من لذة الحسيات فلذلك غلبتها حتى اختار العاقل اللذات العقلية على المأكولات والمحسوسات (والثانى) تفاوت الادراكات فكلما كان الادراك أشد كانت اللذة اتم ولذلك لذة

النظر للوجه الجميل على قرب وفى موضع مضيء أتم من لذته في ادراكه من بعد لان ادراكه من القرب أشد (والثالث) تفاوت المدرك فانه أيضا يتفاوت فى باب الملائمة والمخالفة فكل ما كان أتم في جهته كانت اللذة أو الالم أتم كما تتفاوت اللذة بتفاوت الوجوه فى الحسن والقبح فاللذة من الاحسن أكثر لامحالة والالم من الاقبح أكثر *

(الاصل الخامس) وهو نتيجة الاصول السابقة ان اللذة العقليـة التى لنا لا بد وان تكون أقوى من اللذات الحسية فانا ان نظرنا الى القوة وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية اذ سنبين فى كتاب النفس ان القوى الحسية لا تكون الا في آلات جسمانيـة وانها تفسد بادراك مدركاتها اذا قويت اذ لذة العيـن فى الضوء وألمه فى الظلمة والضوء القوى يفسدها وكذا الصوت القوى يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفى بعده والمدركات العقلية الجلية تقوى العقل وتزيده نورا وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغير والاستحالة والحسية في جسم مستحيل وأقرب الموجودات الارضية الى الاول وأشدها مناسبة هى القوة العقليـة كما سيأتى * وأما ادراك العقل فيفارق ادراك الحس من

وجوه اذ يدرك العقل الشيء على ما هو عليه من غير ان يقرن به ما هو غريب عنه والحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول والقرب والبعد وأمورا أخر غريبة عن ذات اللون والعقل يدرك الاشياء مجردة كما هى ويجردها عن قرائنها الغريبة وأيضا فادراك الحس يتفاوت فيرى الصغير كبيراً والكبير صغيراً وادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل اما أن يدركه كما هو عليه أولا يدركه وأما المدرك فمدركات الحس الاجسام والاعراض الخسيسة المتغيرة ومدركات العقل الماهية الكلية الازلية التى يستحيل تغيرها ومن مدركاتها ذات الأول الحق الذى يصدر منه كل جمال وبهاء فى العالم فاذا لا قياس للذة الحسية الى العقلية *

(الاصل السادس) انه لا يبعد ان يحضر المدرك الموجب للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه غافلا أو مشغولا بآفة غيرت مزاجه عن طبعه كالمتفكر الغافل عن الالحان الطيبة أو لكونه ممنوا بآفة غيرت مزاجه عن طبعه كالذى يستلذ أكل الطين أو شيأ حامضا لطول إلفه فان طول الممارسة ربما يحدث ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ ما هو مكروه بالاضافة الى الطبع الاصلى وكالذي به مرض (يوليموس) فان جميع أجزائه محتاج الى الغذاء وفى معدته

آفة تمنعه من الاحساس بشهوة الطعام وتوجب كراهية له وذلك لايدل على ان الطعام ليس لذيذا فى نفسه بالاضافة الى الطبع الاصلى وقديكون عدم ادراك اللذة لضعف القوة المدركة * فالبصر الضعيف قديتأذى بازاء ضوء وان كان ذلك موافقا ولذيذا بالاضافة الى الطبع السليم فاذن بهذا يندفع سؤال من يقول لو كانت العقليات ألذ لكانت لذتنا بالعلوم وألمنا بفقدها يزيد على لذاتنا بالحسيات وألمنا بفقدها فيقال سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات الرديئة والآفات العارضة ووقوع الالف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات فان ذلك نازل فى القلب والنفس بمنزلة المرض والخدر في العضو وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه وهو لا يحس بها فاذا زال الخدر أحس والنائم قد يعانقه معشوقه وكذا المريض المغشى عليه فاذا أفاق أحس وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر فاذا فارق النفس البدن بالموت أدرك ماهو حاصل للنفس من ألم الجهل ان كان جاهلا رديّ الخلق ولذة العلم ان كان عالما ذكى الطبع * فنرجع الى المقصود ونقول ان الاول مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء الذى هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل خير ونظام فان نظرنا

الى المدرك فهو أجل الاشياء وأعلاها وان نظرنا الى الادراك فهو أشرفها وأتمها وان نظرنا الى المدرك فهو كذلك فهو اذا أقوى مدرك لاجل مدرك بأتم ادراك لما هو عليه من العظمة والجلال فلينظر الانسان الى سروره بنفسه اذا استشعر كماله فى الاستعلاء بالعلم على الكل والاستيلاء بالغلبة والملك على جميع الأرض اذا انضاف اليه صحة البدن وجمال الصورة وانقياد كافة الخلق فان ذلك لو تصور اجتماعه لشخص لكان فى غاية اللذة مع ان كل ذلك مستعار من الغير ومعرض للزوال ولا يرجع الا الى معرفة بعض المعلومات والاستيلاء على جزء من الكائنات وهو الارض التى لا نسبة لوجودها الى اجسام العالم فضلا عن الجواهر العقلية والنفسية * فقياس لذة الاول الى لذاتنا كقياس كماله الى كمالنا اذا فرضت انا مثل هذه الحالة * وقد قال (ارسطاطاليس) لو لم يكن له من اللذة بادراك جمال ذاته الا مالنا من اللذة بادراكه مهما التفتنا الى جماله وقطعنا نظرنا عما دونه واستشعرنا عظمته وجماله وجلاله وحصول الكل على أحسن النظام منه وانقيادها له على سبيل التسخير ودوام ذلك أزلا وابداً من غير امكان تغير لكانت تلك اللذة لا يقاس بها لذة كيف وادراكه لذاته لا يناسب ادراكنا له فانا لا ندرك من ذاته

وصفاته الا أمورا مجملة يسيرة ، وأما الملائكة فانها تعرف أيضا أنفسها بالاول وهم على الدوام فى مطالعة ذلك الجمال على ما سيأتي بيانه فلذتهم أيضا دائمة ولكنها دون لذة الاول بل لذتهم بادراك الاول فوق لذتهم بادراك أنفسهم بل كانت لذتهم بأنفسهم من حيث رأوا أنفسهم عبيداً له مسخرين ومثاله الذى يعشق ملكا من الملوك فأقبل عليه وقبله لخدمته كان تبجحه وابتهاجه وتفاخره بمشاهدة جمال الملك وكونه عبدا مقبولا عنده أكثر من تبجحه بجسمه وقوته وأبيه ونسبه وكما ان سرورنا أكمل من سرور البهائم لما بيننا وبينها من التفاوت في الكمال بالقدرة والعقل واعتدال الخلقة فسرور الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا وان لم يكن لهم شهوة البطن والفرج وذلك لقربهم من رب العالمين وأمنهم من زوال ماهم فيه أبد الدهر والانسان له سبيل الى أن يكتسب سعادة أبدية بأن يخرج القوة العقلية من القوة الى الفعل بأن ينتقش فيها الوجود كله على ترتيبه فيدرك الاول والملائكة وما بعدها من الموجودات وربما يحس بأدنى لذة من الاطلاع عليها فى هذه الحياة مع اشتغاله بالبدن فاذا فارق البدن بالموت وارتفع المانع تكاملت اللذة وانكشف الغطاء ودامت السعادة أبد الآبدين

ويلتحق بالملأ الأعلى ويكون رفيق الملائكة فى القرب من الاول الحق قربا بالصفة لا بالمكان فهذا معنى السعادة فقط

﴿ خاتمة القول فى الصفات ﴾

قد ظهر لك من هذه الجملة انك لا تعرف الغائب الا بالشاهد ومعناه ان كل ما سألت عن كيفيته فلا سبيل الى تفهيمك الا ان يضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس أو الباطنة فى نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول عالما بنفسه فجوابك الشافي ان يقال كما تعلم أنت نفسك فتفهم الجواب واذا قلت كيف يعلم الاول غيره فيقال كما تعلم أنت غيرك فتفهم فاذا قلت فكيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات فيقال كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل فاذا قلت فكيف يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء فيقال كما يكون توهمك السقوط على الجذع عند المشي عليه مبدأ السقوط فاذا قلت فكيف يعلم الممكنات كلها فيقال يعلمها بالعلم بأسبابها كما تعلم حرارة الهواء فى الصيف القابل لمعرفتك تحقيقا بأسباب الحراة فاذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه فيقال كما يكون ابتهاجك به اذا كان لك كمال تميز به عن

الخلق واستشعرت ذلك الكمال والمقصود انك لاتقدر على ان تفهم شيأ من الله الا بالمقايسة الى شيء فى نفسك * ثم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت فى الكمال والنقصان فتعلم مع هذا ان ما فهمته في حق الاول أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك فيكون ذلك ايمانا بالغيب مجملا والافتك الزيادة التى توهمتها لاتعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لايوجد فى حقك فاذا ان كان في الاول أمر ليس له نظير فيك فلا سبيل لك الى فهمه البتة وذلك هو ذاته فانه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود وهو منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون وجود بلا ماهية فلا يمكننا أن نضرب لك مثالا من نفسك ولا يمكنك اذا فهم حقيقة الوجود بلا ماهيـة وحقيقة ذات الأول وخاصيته هو انه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود وان إنيته وماهيته واحد وهذا لانظير له فيما سواه فان ما سواه جوهر أوعرض وهو ليس بجوهر ولا عرض وهذا أيضا لاتحققه الملائكة فانهم أيضا جواهر وجودها غير ماهيتها وانما الوجود بلاماهية ليس الا الله تعالى فاذا لايعرف الله الا الله * فان قلت فعلمنا انه وجود بلاماهية زائدة وان حقيقته الوجود المحض هو علم بماذا ان لم يكن علما به * قلنا هو علم بانه موجود

وهذا أمر عام وقولك انه ليس غير الماهية بيان انه ليس مثلك فهو
علم بنفى المماثلة لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة كعلمك بأن زيدا ليس
بصائغ ولا نجار فانه ليس علما بصنعته بل هو علم بنفى شىء عنه
وعلمك بارادته وقدرته وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه وبغيره
وعلمك بانه عالم بنفسه كانه علم بلازم يحمل من لوازم ذاته لا بحقيقة
ذاته فان حقيقة ذاته هو الوجود المحض بلا ماهية زائدة * فان قلت
فكيف السبيل الى معرفة الله تعالى فيقال ان تعرف بالبرهان ان
معرفته محال وانه لا يعرفه غيره وان الذى يتصور ان يعلم منه أفعاله
وصفاته ووجوده المرسل ونفى المثل عنه وان تفهم وجود بلا ماهية
لمن ليس فى نفسه وجودا بلا ماهية حتى يقيسه به محال ووجود
بلا ماهية زائدة ليس الا له فلا يعرفه سواه ـ ولهذا قال سيد الانس
والجن (أنت كما أثنيت على نفسك لا أحصى ثناء عليك) ولذلك قال
الصديق الأكبر (ألعجز عن درك الادراك ادراك) نعم ألناس كلهم
عاجزون عن ادراكه ولكن الذى يعلم بالبرهان المحقق استحالة
ادراكه فهو عارف مدرك أى مدرك لغاية ما يتصور للبشر ان
يدركه ومن عجز ولم يدر ان العجز ضرورى بالبرهان الذى ذكرنا
فهو جاهل به وهو كافة الخلق الا الاولياء والانبياء والعلماء

الراسخون في العلم *

﴿ المقالة الرابعة ﴾ اذ فرغنا من ذكر صفات الأول فلا بد من ذكر أفعاله أعني أقسام جميع الموجودات فان كل ماسواه هو فعله حتى اذا عرفنا أقسام الموجودات ذكرنا في المقالة الخامسة كيفية صدورها منه وكيفية ترتب سلسلة الاسباب والمسببات منه مع كثرتها ثم رجوعها بالآخرة الى سبب واحد هو سبب الاسباب والكلام في هذه المقالة نحصره في مقدمة وثلاثة أركان (الاول) القول في الأجسام التي هي في مقعر فلك القمر وكيفية دلالتها على وجود السموات وحركاتها (والثاني) في السموات وسبب حركاتها (والثالث) القول في النفوس والعقول التي يعبر عنها بالملائكة الروحانية السماوية والكَرُوبيّين

أما المقدمة ففيها تقسيمات ثلاث (الاول) ان الجواهر الموجودة باعتبار التأثر والتأثير تنقسم في العقل بحسب الامكان الى ثلاثة اقسام مؤثر لايتأثر ويعبر عنه اصطلاحا بالعقول المجردة وهي جواهر ليست منقسمة ولا مركبة ومتأثر لا يؤثر وهي الاجسام المتحيزة المنقسمة ومؤثر متأثر يتأثر من العقول ويؤثر في الأجسام وتسمى النفوس وهي أيضا لا تتحيز. وليست بجسم

وأشرف الاقسام العقول التى لا تتغير ولا تحتاج الى استعارة أثر وكمال من غيرها فكمالها حاضر معها وليس فيها شيء بالقوة وأخسها الاجسام المستحيلة المتغيرة وأوسطها النفوس التي هى واسطة بين العقول والأجسام والنفوس تتلقى من العقول أثراً وتفيض على الاجسام أثرا وهذه أقسام يقضى العقل بامكانها أما وجودها فيحتاج الى برهان * ثم الاجسام معلومة الوجود بالحس وأما النفوس فيدل عليها حركات الاجسام وأما العقول فيدل عليها النفوس كما سيأتى

(تقسيم ثانى) الموجودات باعتبار النقصان والكمال تنقسم الى ما هو بحيث لا يحتاج الى ان يمده غيره ليكتسب منه وصفا بل كل ممكن له فهو موجود له حاضر ويسمى تاماً والى مالا يحضر معه كل ممكن له بل لابد من أن يحصل له ما ليس حاصلا وهذا يسمى ناقصا قبل حصول التمام له ثم الناقص ينقسم الى مالا يحتاج الى أمر خارج من ذاته حتى يحصل له ماينبغي ان يحصل وهذا يسمى مكتفيا والى ما يحتاج اليه ويسمي الناقص المطلق * واما التام فان كان قد حصل له ماينبغى وكان بحيث يحصل لغيره منه أيضاً يسمى فوق التمام لانه فى نفسه

تام وكأنه فضل منه لغيره *

﴿ تقسيم ثالث للاجسام خاصة ﴾ قد سبق ان الاجسام أخس أقسام الموجودات وهو منقسم الى بسيط والى مركب أعنى انقساما فى العقل بالامكان وان كان فى الوجود أيضا هو كذلك ونعنى بالبسيط الذى له طبيعة واحدة كالهواء والماء وبالمركب الذى يجمع طبيعتين كالطين المركب من الماء والتراب وقد يحصل بالتركيب فائدة ليس فى البسائط كفائدة الحبر فانها لا توجد فى العفص والزاج ولكن البسيط هو أصل المركب وهو متقدم عليه فى الوجود لامحالة بالرتبة وبالزمان والبسيط بالقسمة العقلية أيضا ينقسم الى ما يتأتى منه التركيب والى مالا يتأتى ونعنى بما يقبل التركيب هو الذى يحصل من تركيبه فائدة ليست فى بسائطه والذى لا يتركب هو الذي وجد كماله فى بساطته فلا يتصور زيادة عليه في تركيبه فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنرجع الى الركن الاول وهو القول فيما يدل عليه الاجسام السفلية فنقول وجود الاجسام تحت مقعر فلك القمر معلوم بالمشاهدة وهى قابلة للتركيب فان الطين مثلا مركب من الماء والتراب فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة وتدل الحركة من حيث مسافتها

على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها وهو السماء وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً و لسببها سبباً الى غير النهاية فلا يمكن ذلك الا بحركة السماء حركة دورية وتدل الحركة أيضاً في الجسم على ميل فيه طبيعي وعلى طبع محرك وعلى زمان فيه الحركة *فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم (فاللازم الاول[1]) من التركيب الحركة المستقيمة ووجهه ان الماء له حيز والتراب له حيز وكل واحد طبيعي اذ لا بد لكل جسم من مكان طبيعي كما سيأتي في الطبيعيات فلا يحصل التركيب الا بحركة أحدهما الى حيز الآخر اذ لو لازم كل واحد حيزه لبقيا متجاوزين غير مركبين فهذا ظاهر فاذا العقل يقضى قبل النظر فى الوجود الى انه ان كان فى الوجود تركيب من بسيطين فلا يمكن الا بحركة مستقيمة وان كانت حركة فلا يمكن الا عن جهة والى جهة فيحتاج الى جهتين وهذا ظاهر فلا بد أن يكون محدودتين ومختلفتين بالطبع أما اختلافهما بالطبع والنوع فانما يلزم من حيث ان الحركة اما أن تكون طبيعية أو

---

(١) قوله (فاللازم الأول) كان هذا اللازم بمثابة الدعوى الأولى التى سيبنى عليها الدعوى الثانية والثالثه الخ

قسرية كما سيأتى فالطبيعة كحركة الحجر الى أسفل وهي توجب أن يكون الحيز الذى يتركه مخالفا للذي يطلبه اذلو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً على وجه الأرض اذ بسيط الارض متشابه فى حقه فبالضرورة ينبغى أن تكون الجهة المهروب عنها مخالفة للجهة المطلوبة المقصودة وان كانت قسرية كحركة الحجر الى فوق فمعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع فينبغى أن يكون فيه ميل طبيعي الى جهة دون جهة حتى يتصور القسر وكل قسر فهو مرتب على الطبع وقد بان ان الميل الطبيعى الى جهة دون جهة يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين ، وأما كونهما محدودتين فمعناه ان جهة السفل مثلا ينبغى أن يكون لها مرداً اذا انتهى اليه انقطع فيكون منقطعه حده ونهايته وكذا جهة العلو وذلك لأدلة ثلاثة (أحدها) ان الجهة انما تكون فى بعد لا محالة يشار اليه باليد اشارة حسية اذ الامر العقلى الذى لا اشارة اليه لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم وقد ذكرنا ان بعداً بلانهاية محال فرض فى الخلاء أو فى الملاء (الثانى) أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون الى حد معين فاذا قلت ينبغى أن يشير الى جهة الشجر أو الجبل أو الشرق أو الغرب

فينبغى أن يكون الشجر الذي الجهة جهته مشاراً اليه وكل مالا ينتهى اليه سلوك فلا اشارة اليه ومالا اشارة اليه فلا جهة له *نعم يكون الشجر مرداً واحداً لجهة الشجر فان فرض البعد بينك وبين الشجر غير متناه لم يتصور الاشارة اليه وكذلك اذا قلت جهة السفل اقتضى أن يكون للسفل مردا واحداً معينا ينتهى اليه أسفل السافلين وأن يكون للعلو كذلك والا فلو تمادت الى غير نهاية لم يمكن اليها اشارة البتة (الثالث) هو انك تعقل أن تكون الاشياء الواقعة فى جهة السفل بعضها أسفل من بعض فان لم يكن للسفل مرد معين وحد مشار اليه حتى يكون الاقرب اليه أسفل والأبعد منه أعلى فلا معنى لكون البعض أسفل بل ينبغى أن يكون تلك الجهة متشابهة فلا يكون فيها أسفل وأعلى فما لم يكن سفل لا يكون أسفل فاذا لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين لكل حركة مستقيمة والجهة بعد ولا بعد الا فى جسم كما سيأتى في استحالة الخلاء فلا بد من جسم محدود يحدد الجهات حتى يتصور الحركة *

﴿ الدعوى الثانية اللازمة من الاول ﴾ ان الجسم المحدد للجهات لابد وان يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة أحاطة السماء بما

فيها فانه لا يتصور اختلاف الجهتين بالنوع والطبع الا بجسم محيط ليكون المركز غاية البعد والمحيط غاية القرب ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع * وبرهانه ان اختلاف الجهة لايخلو اما ان يكون في خلاء أو في ملاء وباطل ان يكون في الخلاء لاستحالة الخلاء ولان الخلاء ان فرض فهو متشابه فلا يكون بعضه مخالفا للبعض حتى يتعين لجسم منه جهة دون جهة واذا كان في ملاء أعني في جسم فلا يخلو اما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم أو خارجه فاذا كان داخل الجسم فليس في داخل الجسم اختلاف إلا بالمركز والمحيط فان الجسم اذا كان مجوفا كان المحيط غاية القرب منه والمركز غاية البعد فان فرض من المحيط الى المحيط اختلاف جهة بحيث لا يمرّ على المركز وهو الخط الذى يقطع الدائرة بقسمين متفاوتين حتى يقال احدى النقطتين مخالفة للأخرى فهو محال اذ ليس بينهما الا اختلاف العدد والا فهما بالطبع متشابهان اذ لكل واحد منهما قرب من المحيط المتشابه واذا فرض قطر مارّ على المركز استحال تقدير اختلاف الجهتين عند نقطتى القطر فان كل واحد قريب من المحيط المتشابه فلا يكون فيه اختلاف الا بالمركز والمحيط اذ لو جاوز

المركز وقع من البعد فى القرب فيكون المركز حد البعد والمحيط حد القرب وان فرض اختلاف الجهة خارج الجسم فهو محال لانه لا يخلو إما ان يفرض جسم واحد كالمركز ويفرض الجهات حواليه أو جسمان فان كان واحداً تعين القرب منه ولم يتحدد جهة البعدفان الاحياز حواليه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد والبعد منه ليس له حد محدود وقد بينا ان الجهة لابدلها من الحد وانما لم يتعين البعد لان المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة فى البعد الى غير نهاية فالمركز لايعين المحيط والمحيط يعين مركزاً واحداً بالضرورة وان فرض جسمان وقيل قرب أحدهما مخالف للآخر فهو محال لان السؤال فى اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذى اختص به قائم لانه مالم يوجد الجهة أولا لا يوجد مثل هذا الجسم على انه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخران تشابه الجسمان وان اختلفافاختلافهما لايوجب تعين الجهتين وتحددهما بهما بل السؤال يبقى فى اختصاص كل جسم في الحيز الذى اختص به انه لم اختص به ولم يتميز حيز عن آخر بالقرب من شيء آخر والبعد منه والخلاء متشابه ولانه ان فرض ذلك ثم قدر تبديل الحيزين على الجسمين حتى نقل كل واحد

الى مكان صاحبه لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجسمين وقد تبدل
الجهتان ولو قدر عدم أحدهما بقى ما توهم من اختلاف الجهتين
مهما قدر بقاء البعد مع أحد الجهتين وبطل الجسم ولو قدر تركيب
الجسمين لبطل إختلاف الجسمين وبقى اختلاف الجهتين فظهر
ان اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين وان ذلك
لا يتصور الا بجسم محيط يحدد الجهتين بالمحيط والمركز وذلك
المحيط يستحيل ان يقبل حركة مستقيمة لانه لا يحتاج الى اختلاف
جهتين والى جسم آخر يحيط به فيحدد له الجهات والذى يحدد
الجهة يستغنى عن الجهة فلا يكون فيه حركة مستقيمة ويلزم عليه
انه لا يقبل الانخراق اذ معنى الانخراق ذهاب الاجزاء طولا وعرضا
على الاستقامة فمن ضرورته حركة مستقيمة ومن ضرورة الحركة
المستقيمة اختلاف الجهتين ومن ضرورته محيط آخر يحدد الجهتين
كما سبق ٥

(الدعوى الثالثة) أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة فان كل
حركة ففي زمان والزمان هو مقدار الحركة فان لم يكن حركة لم يكن
زمان في الوجود وان لم تحس النفس بالحركة لم تحس بالزمان كما كان
فى حق أصحاب الكهف وكل نائم في ضحوة وتنبه في ضحوة اليوم

الثانى فلا يحس بانقضاء زمان الا ان يحس فى نفسه بتغير علم بالعادة ان ذلك لا يكون الا فى زمان والمتنبه اذا أحس بظلمة أو ضوء أو زوال خلل فيه يعرف زمان النوم مهما علم بالعادة من هذه الامور مقادير الزمان ولا بد من إشارة الى تحقيق الزمان وان كان ذلك بالطبيعيات أليق ولكن نقول لاشك ان بين ابتداء كل حركة وانقطاعها امكان تقدير حركة أخرى تقطع مسافة معينة بسرعة معينة أو بطؤ معين حتى انه يقطع بمثل تلك الحركة مثل تلك المسافة ولا يمكن أكثر منه ولا أقل ويمكن ان يقطع بحركة أسرع تبتدئ معها مسافة أكثر وان كانت أبطأ فمسافة أقل وإن ابتدأت معها وساوتها فى السرعة لم تتخلف عنها فى أثناء المسافة وكان بين ابتداء هذه الحركة الى النصف وبين انقطاعها امكان هو نصف الامكان الذي بين نهايتى الحركة التامة وكذلك يمكن ان يفرض لهذا الامكان ربع وسدس وهذه التحديدات لا ترد الا على مقدار فقد حصل ههنا مقدار وحد المقدار هو غير حد الحركة فليس المقدار هو الحركة أعنى ذاتها بل هو فى الحركة وصفة لها فلكل حركة مقدار من وجهين (أحدهما) من حيث المسافة كما يقال مشى فرسخا (والثانى) من حيث الامكان الذى ذكرناه ويسمى

زمانا كما يقال مشى ساعة فهذا الامكان المقدر هو الزمان وهو مقدار
الحركة من حيث انقسامه في امتداده الى متقدم والى متأخر إذ
يستحيل ان يكون مقدار الجسم المتحرك وقد يتساوى في الزمان
حركة الفيل والبقة ويستحيل ان يكون مقدار المسافة واحدا اذ
قد يتساوى فى الزمان ما يقطع فرسخا وما يقطع فرسخين ويستحيل
أن يرد ذلك الى السرعة والبطؤ اذ الحركتان المتفقتان في السرعة قد
يختلفتان فى هذا الامكان فان الحركة من الطلوع الى الغروب يساوى
الحركة من الشروق الى الزوال أعني انها تساوى نصف نفسها فى
السرعة ولا تساويها فى الزمان فاذا ليس ذلك الا مقدار الحركة فى
امتدادها اذ تكون حركة أكثر امتداداً من حركة فكثرة
الامتداد كثرة الزمان وقلته قلته وأصل الامتداد أصل المدة والزمان
اذ الزمان عبارة عن مدة الحركة أى عن امتداد الحركة ولا يمكن
أن يكون الزمان الا مدة الحركة المكانية لانه عبارة عن أمر
ينقسم الى متقدم ومتأخر لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال فارتبط
بالضرورة ماهو على الانقضاء والتصرم حتى لا يجتمع منه جزآن ولا
يتصرم بذاته الا الحركة فما يقارن المتقدم منها يقال انه متقدم وما
يقارن المتأخر أنه متأخر واذا ظهر انه مقدار الحركة ومست الحاجة

الى أن يكون للحركات معيار يقدرها والمعيار ينبغى أن يكون معروفا معلوما حتى يقدر به غيره كالذراع الذى يذرع به الثياب كذلك حركة الفلك الدورية هى أسرع الحركات وأظهرها للخلق فان الشمس أظهر المحسوسات بل بها يحس سائر المحسوسات فاتخذ ذلك معيارا يقدر به الحركات وحركة الفلك لها مقدار فى نفسها وهى تقدر غيرها كالذراع له مقدار فى ذاته ويقدر غيره فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه الى متأخر ومتقدم لايبقى المتقدم منه مع المتأخر

(الدعوى الرابعة) انه يلزم من حركة هذه الاجسام القابلة للتركيب أن يكون فيها ميل الى جهة لا محالة وأن يكون فيها طبع موجب للميل فالحركة والميل والطبع ثلاثة أمور متباينة فاذا ملأت زقا من الهواء وتركته تحت الماء صعد الى حيز الهواء وفى حالة الصعود فيه الحركة والميل والطبع فان أمسكته قهرا تحت الماء فلا حركة وأنت تحس بميله وتحامله على يدك واعتماده عليك فى طلب جهته فهو المراد بالميل فان كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل ولكن فيه الطبع الذى يوجب فيه الميل الى حيزه مهما فارق حيزه * والمقصود أن نبين ان كل جسم مركب فهو قابل للحركة

وكل قابل للحركة فلا بد وأن يكون فيه ميل لامحالة وبرهانه في
هذه المركبات ظاهر لانها لاتتركب الا بحركة فان كانت الجهة
التي اليها الحركة للمتحرك فيه ميل اليها بالطبع فلو خلى وطبعه
لتحرك فان كان لايتحرك اليها لوخلى وطبعه فاذا لاميل فيه وان لم
يكن فيه ميل اليها فهو مائل الى الحيز الذى هو فيه فان فرض على
البعد جسم فى حيز لاميل له الى ذلك الحيز ولاالى غيره فهو محال اذ
يلزم عليه أن تكون حركته فى غير زمان وهو محال فالمفضى اليه
محال * فان قيل لانسلم ان الحركة فى غير زمان يلزم منه فنقول لاشك
في ان الجسم اذا كان له ميل الى أسفل مثلا وحركناه الى فوق
كان ذلك الميل مقاوما لميل التحريك القهرى ويوجب ذلك بطأ
في الحركة حتى انه كلما كان الميل أكثر كانت المقاومة أشد والحركة
أبطأ وكلما كان الميل أقل كانت الحركة أسرع فتفاوت الحركة فى
السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل * فنقول ان فرضنا جسما لاميل
فيه وحركناه عشرة أذرع مثلا فلا شك انه فى زمان فلنسمه ساعة
فلو فرضنا جسما فيه ميل وحركناه كانت حركته أبطأ لامحالة
فلنقدر انه فى عشر ساعات مثلا فنقول يمكن أن يقدر جسم فيه
عشر ذلك الميل فيلزم أن يتحرك فى ساعة لان نسبة زمان الحركة

الى زمان الحركة هو نسبة الميل الى الميل فتكون حركة الجسم الذى فيه عشر ذلك الميل مساويا لحركة الجسم الذى لاميل فيه وهذا محال بل كما يستحيل ان يتفاوتا فى مقدار الميل ويتساويا فى زمان الحركة كذلك يستحيل ان يتفاوتا في أصل وجود الميل وعدمه ويتساويا فى مقدار الحركة فهذا برهان قاطع على انه لابد فى كل جسم من ميل طبيعى اما الى الجهة التى يتحرك اليها أو الى خلافها كيف ما كان * فان قيل فبم ينكر على من ينازع فى المقدمة الثانية وهو استحالة حركة من غير زمان * فيقال الحركة لو فرضت فى غير زمان لكان لايخلو اما ان تكون فى بعد أولم تكن فى بعد فان لم تكن في بعد لم تكن حركة فان كان بعد ومسافة فقد ذكرنا ان الابعاد كلها منقسمة وانه لا يتصور جوهر فرد ولا يتصور بعد فرد ولامسافة لاتنقسم فلا يتصور زمان لاينقسم لان الزمان مقدار الحركة وضرورة كل حركة ان تنقسم بانقسام مسافة الحركة فيكون الجزء الذى فى أول المسافة قبل الجزء الذي فيما بعده فهذا معنى كون الحركة فى زمان وبالجملة كيف تكون حركة الشيء في عشرة أذرع من غير ان يتقدم حركته فى الشطر الأول على حركته فى الشطر الثاني واذا حصل التقدم والتأخر

فقد حصل الزمان واما فرض حركة في بعد لاينقسم فهو محال لانه ثبت ان كل بعد منقسم فالبعد والجسم والحركة والزمان هذه الاربعة بالضرورة منقسمة لايتصور فيها جزء فرد كما سبق

(الدعوى الخامسة) ان هذه المركبات لاتتحرك بالطبع الا حركة مستقيمة لان كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي لان حيزه الذى فرض له ان ترك فيه وطبعه استقر فيه فهو له طبيعي وميله اليه ان تنحى عنه الى موضع آخر فالموضع المطلوب له طبيعي ويكون ميله الطبيعي الى موضعه الطبيعي فيعرض عند المفارقة الحركة اليه والسكون فيه عند وصوله اليه واذا كان ميله اليه فلا يتحرك اليه الا باقرب الطرق فانه ان انحرف عن أقرب الطرق اليه كان مائلا عنه لا اليه ه وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم فتكون الحركة عليه بالضرورة واذا ثبت ان لا جهة الا الوسط والمحيط فتنقسم الحركة الطبيعية لهذه الاجسام التى يحويها المحيط الى حركتين مستقيمتين (إحداهما) من المحيط الى الوسط (والاخرى) من الوسط الى المحيط

(الدعوى السادسة) ان الحركة من حيث حدوثها أعنى حركة هذه المركبات تدل على أن لها سببا ولسببها سببا الى غير

نهاية ولا يمكن ذلك الا بالحركة السماوية الدورية فكل حركة حادثة تدل على حركة دائمة لانهاية لها ان لم يفرض ذلك لم يتصور حدوث حادث * واذ الحوادث كائنة فلابد من حركة دائمة لا نهاية لها وبرهانه أن حدوث الحادث بغير سبب محال وسببه لو كان موجودا من قبل وكان لايحدث فانما كان لايحدث لافتقار السبب الى مزيد حالة وشريطة يستعدبها للايجاد فاذا لايحدث السبب مالم تحدث تلك الحالة لسبب والسؤال فى تلك الحالة لازم وانها لم حدثت الآن ولم تحدث قبلها فيفتقر الى السبب وكذلك يتسلسل فيفتقر الحادثات بالضرورة الى أسباب لانهاية لها ولا يخلو تلك العلل والاسباب إما أن تكون على التساوق موجودة معا وإما على التعاقب ووجود علل بلانهاية معا محال وقد أبطلناه فلا يبقى الا التلاحق وذلك لايكون الا بحركة دائمة كل جزء منها كانه حادث وجملتها مطردة لا حدوث لها حتى يكون أجزاؤها سببا لما بعدها وكذا كل جزء ولو فرض انقطاع هذه الحركة فى حالة لاستحال بعدها حدوث حادث فانه اذا لم يحدث فى حالة لم يحدث بعدها فيفتقر الى حادث وذلك الحادث أيضا يفتقر الى مثله فلا يتصور الحدوث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال مثاله ان يقال

لم قبلت هذه الخشبة فى الارض النفس النباتى الآن ولم يكن قبله
يقبله وكان مدفونا فى الارض فيقال لفرط البرودة في الشتاء
وعدم الاعتدال من قبل فيقال ولم حدث الاعتدال الآن فيقال
لحدوث حرارة الهواء فيقال ولم حدث الآن حرارة الهواء فيقال
لارتفاع الشمس وقربه من وسط السماء بدخولها برج الحمل فيقال
ولم دخل برج الحمل الآن فيقال لان طبعها الحركة وانما انفصلت
من آخر الحوت الآن ولم يمكن دخول الحمل الا بمفارقة الحوت
وبعد الوصول اليه فيكون مفارقته الحوت سبب دخول الحمل
ويكون كونه متحركا بالطبع مع الوصول الى الحوت سبب
الانفصال منه ويكون سبب الوصول الى الحوت الانفصال مما
قبله وهكذا يتمادى الى غير نهاية فترجع الحوداث بعد تسلسل
أسبابها الارضية بالآخرة لامحالة الى الحركة السماوية لا يمكن أن
يكون الا كذلك وتكون حركة السماء سببا لحدوث الاشياء من
وجهين (أحدهما) أن يكون السبب معه كالضوء الذى يكون مع
الشمس تدور معه ثم يحدث في كل جزء من الارض شيأ فشيئا
فيحدث النهار فى كل قطر شيأ فشيئا ويحدث بسببه الابصار
وزوال الظلام ويحدث بسبب الابصار انتشار الناس فى أغراضهم

بأصناف الحركات ويحدث من تلك الحركات حوادث فى العالم لاتخفى (والآخر) أن تكون الحركة الدورية سببا لوصول الاستعداد الى الاسباب ولكن تتأخر المسببات من حيث لاتتم الشروط كما ان الشمس توجب حرارة في الأرض تستعد بسببها للتأثير فى البذران بذر فيها ولكن يتأخر لعدم البذر والبذر يتأخر لعدم ارادة المتحرك للبذر وارادته تبتنى على سبب آخر فاذا تيسر بث البذر عملت الحرارة الآن وقبل هذا كان لاتؤثر لفقد المحل وكان تأخر الحادث لمثل ذلك فهكذا يتصور حدوث الاشياء وقد ظهر ان التركيب بين الماء والطين مثلا دل على الحركة والحركة دلت على اختلاف الجهتين بالضرورة ولم يمكن اختلاف الجهتين الا بجسم محيط وهو السماء وانه لا بد وأن يكون متحركا على الدوام حتى يتصور حدوث الحوادث فاذا هذه الادلة وافقت المحسوس وصار بحيث اذا تأمله الاعمى الذى لا يشاهد السماء وحركتها وإحاطتها اذا نظر بعقله فى أدنى حركة يعلم انه لا بد من وجود سماء تدور على الدوام حتى يتصور الحركة والا فخلق الحركة دون ذلك محال والمحال لا يكون مقدورا عليه فلا يكون له وجود البتة والآن فاذ قد بينا حركة السماء ببرهان الان وهو الدلالة عليه

بالنتيجة فنذكر سبب حركته وانه لم يتحرك ولنذكر أحكامه

﴿القول فى الاجسام السماوية﴾ الدعاوى فيها انهامتحركة عن نفس بالارادةوان لهاتصوراً للجزئيات متجددا وان لها في الحركة غرضاً وانه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات وان غرضها الشوق والتشبه بجوهرشريف أشرف منها لاعلاقة بينه وبين الاجسام يسمى ذلك عقلا مجردا وبلسان الشرع ملكا مقربا وان العقول كثيرة وان أجسام السموات مختلفة الطباع وان بعضها ليس سببا لوجود البعض

(الدعوى الأولى) أنها متحركة بالارادة أما انها متحركة فشاهد وقد دللنا أيضا عليه ونزيد فنقول ان هـذا الجسم المحيط اذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص حتى يكون نصف معين منه مثلا فوقنا الآن ولو قدر هذا تحتنا لم يكن محالا لأن سائر أجزاء الحول بالاضافة الى سائر أجزائه واحد فيستحيل أن يتعين جزء من الحول لجزء من اجزائه اذ لو تعين لبعضه جهة الفوق لكان ذلك الجزء مخالفا للذى تعين له تحت ولكان مركبا والمركب انما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة والبسيط لايتميز فيه بعض أجزاء

الحول عن بعض فاذا هي قابلة للحركة وكل قابل للحركة فقد ذكرنا انه لابد وان يكون في طبعه ميل ولا يجوز ان يكون ذلك ميلا الى الحركة المستقيمة فانه لايقبل الحركة المستقيمة اذ يحتاج الى جسم آخر يحدد له الجهات فيكون ميله الى تبدل أجزاء الحول عليه وذلك بالدور حول الوسط فواجب اذاً أن يكون في طبعه ميل الى الحركة حول الوسط اذ ليس بعض الحول أولى ببعض الاجزاء من بعض ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خال عن الارادة لان الحركة الطبيعية هرب من وضع لطلب وضع آخر فاذا وصل الى ذلك الوضع الطبيعي استقر فيه واستحال أن يعود بالطبع الى ما فارقه لانه ان كان ملائما له فلم فارقه وان كان منافيا فلم رجع اليه وما من وضع للسماء يفارقه بالحركة الا ويعود اليه وهو زائل عائد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع بل بالارادة والاختيار ولا تكون الارادة الا مع تصور وكل ماله تصور وارادة فانما نسميه نفسا اذ ليس للجسم ارادة وتصور بمجرد كونه جسما بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس فاذا حركة السماء بالارادة حركة نفسانية

(الدعوى الثانية) انه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئاً

عقليا محضاً لا يقبل التغير كما لم يجز أن يكون طبعا محضاً والعقلى
عبارة عن الجوهر الثابت الذى لا يقبل التغير والنفسى عبارة عما
يقبل التغير فنقول الثابت على حالة واحدة لا يصدر منه الا ثابت
على حالة واحدة فيجوز أن يكون سكون الارض مثلا عن علة
ثابتة لانه دائم على حالة واحدة أما أوضاع السماء فانها دائما فى التبدل
فيستحيل أن يكون موجبه ما هو ثابت غير متغير فان الموجب
للحركة من (ا) الى (ب) لا يوجب الحركة من (ب) الى (ج)
ان بقى على تلك الحالة لأن هذه الحركة غير الأولى فان بقيت العلة
على حالها فلا يلزم منها غير ما لزم أولا فاذاً لابد وأن يكون
اقتضاؤها للحركة من حد ثانى الى ثالث بسبب طرأ عليها كالشىء
الذى يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته فانه اذا برد حرك على وجه
آخر يخالف تحريكه في حالة الحرارة فاذاً لابد من تغير الموجِب
عند تغير الموجَب فان كان الموجب هو الارادة فلا بد من تغير
الارادات وتجددها فاذاً لابد من تجديد الارادات الجزئية لأن
الارادة الكلية لا توجب حركة جزئية فارادتك للحج لا توجب
حركة رجلك بالتخطى الى جهة معينة ما لم يتجدد لك ارادة جزئية
للتخطى الى الموضع الذى تخطيت اليه ثم يحدث لك بتلك الخطوة

تصورلما وراء تلك الخطوة وينبعث منه ارادة جزئية للخطوة الثانية وانما ينبعث من الارادة الكلية الارادات الجزئيـة التى تقتضى دوام الحركة الى الوصول الى الكعبة فيكون الحادث حركة وتصوراً وارادة فالحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور الجزئي مع الارادة الكلية والتصور الجزئى مع الارادة الكلية حدثت بالحركة ويكون مثاله من يمشي بسراج في ظلمة لا يظهر له السراج مثلا الا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة ومعه السراج فينبعث له من التصور والارادة الكلية للحركة ارادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فتحصل الخطوة بعينها وهي موجب الارادة التى هى موجب التصور ثم تكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الأخرى فيتصور وتحصل الخطوة فيحدث من الخطوة تصور آخر ومن التصور ارادة خطوة أخرى ومن الارادة الخطوة الأخرى وهكذا على الدوام ولا يمكن أن تكون حركة جزئية الا كذلك فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء وكل ماهو متغير بتغير الارادات والتصورات يسمى نفسا لا عقلا

(الدعوى الثالثة) انها ليست تتحرك اهتماما بالعالم السفلى وان أمر السفلى ليس يهمها بل غرضها أمر أجل وأشرف منها

وبرهانه أن كل حركة ارادية فانما تكون جسمانية حسية أو عقلية والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة فان الشهوة عبارة عن طلب ماهو سبب لدوام البقاء وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك يستحيل أن يكون له شهوة ويستحيل أن يكون له غضب فانه عبارة عن قوة تدفع المنافي المضاد الموجب للهلاك أو النقصان فالشهوة طلب الملايم والغضب لدفع المنافي والفلك يستحيل عليه الهلاك والنقصان فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل فلا بد أن يكون عقليا وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه ان ذلك لو كان لكان لا يخلو اما أن يكون بزوال عرض منه وهو الاتصال بالانكسار والانخراق أو زوال صورته وطبيعته أو عدمه من أصله بصورته ومادته وباطل أن يكون له انخراق وانكسار فان معناه زوال الاجزاء طولا وعرضاً في جهات مستقيمة فهو معنى التفرق أعني ان ذلك من ضرورته وقد بان أنها لاتقبل الحركة المستقيمة وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته لان المادة لاتخلو اما أن تبقى خالية عن الصورة وهو محال أو تلبس صورة أخرى فيكون ذلك كونا وفسادا وهو محال لان الكون والفساد من ضرورته قبول

الحركة المستقيمة فانه انما يقبل صورة تخالف الصورة الاولى بالطبع فيستدعى مكانا غير مكانه فيتحرك الى ذلك المكان حركة مستقيمة كهيولى الهواء فانه اذا خلع الصورة الهوائية ولبس صورة المائية لم يتصور ذلك الا بأن يتحرك الى حيز الماء حركة مستقيمة وأمّا عدمه من أصله أي عدم مادته فهو محال لان كل ماليس له مادة فيستحيل عدمه بعد الوجود كما يستحيل وجوده بعد العدم اذ قد ثبت من قبل ان كل حادث فله مادة اذ إمكان حدوثه قبل حدوثه وهو وصف ثابت فلا بد له من محل فلذلك لايعدم الشئ الامن مادة حتى يبقى امكان وجوده بعد عدمه فى مادته والا ينعدم انعداما يستحيل بعد وجوده ومحال أن ينقلب الموجود محالا واذا بقى ممكنا استدعى الامكان الذى هو وصف اضافي الى جوهر يقوم به فاذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها لم تكن حركتها لشهوة ولا غضب فلا يبقى الاغرض عقلى ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات حتى يكون الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات لان ما يراد للشئ فهو أخس من ذلك الشئ لامحالة فيؤدى الى أن يكون العلويات أخس من السفليات مع ان العلويات أزلية غير قابلة للهلاك وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة

وهى بالقوة وجملة الارض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس فانها
مثل الأرض مائة ونيف وستين مرة فلا نسبة لجرم الشمس الى
فلكها فكيف الفلك الأقصى فكيف يكون الغرض من مثل
هذا الجسم هذه الامور الخسيسة وكيف يكون الغرض من تلك
الحركة الأزلية الدائمة هذه الامور الخسيسة وكيف لا يكون
هذه خسيسة بالاضافة اليها وأشرف السفليات الحيوان وأشرفه
الانسان وأكثره ناقص والكامل منه قط لاينال تمام الكمال فانه
لاينفك عن اختلاف الاحوال فيكون أبدا ناقصا أى يكون
فاقد الأمر الذى هو ممكن له ولو حصل له لكان أكمل له
والأجرام العلوية كاملة وهى بالفعل ما فيها شئ بالقوة الا ما يرجع
الى أخس أغراضها وهو الوضع كما سيأتى ولا يقصد الاشرف
الاخس لاجل الاخس في نفسه البتة * فان قيل فان كان مايراد لغيره
فهو أخس من ذلك الغير فليكن الراعي أخس من الغنم والمعلم
أخس من المتعلم والنبى من الامة اذ لا يراد الراعي الا للغنم ولا
المعلم الا للمتعلم ولا النبي الا لارشاد الامة * قيل أما الراعى فهو أخس
من الغنم من حيث انه راع وانما هو أشرف من حيث انه انسان
وانسانيته غير مطلوبة لاجل الرعاية فقط فان لم يعتبر منه الا وصف

كونه راعيا فهو بهذا الاعتبار أخس من الغنم كالكلب الحارس للغنم فانه أخس من الغنم بالضرورة ان لم يكن له وصف سوى كونه راعيا فان كان يتأتى منه الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة يكون أخس منه لان ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير فكيف لا يكون أخس منه وهو الجواب عن المعلم والنبي. فان شرف النبي من حيث انه كامل فى نفسه بصفات يكون بها شريفا وان لم يشتغل باصلاح الخلق فان لم يعتبر منه الا وصف الاصلاح لزم أن يكون المطلوب صلاحه أشرف من المستعمل في الاصلاح * فان قيل وأى بعد في أن يكون غرضه افادة الخير ليكون خيرا فاضلا وليكون مايصدر منه حسنا فان فعل الخير حسن ولا تكون السفليات من حيث ذواتها مقصودة له * قيل قول القائل ان فعل الخير حسن كلام مشهور والمصلحة ان تعتقده العوام لينزجروا عن القبائح فأما اذا رد الى التحقيق ففي محموله وموضوعه بحث وتفصيل اما الموضوع وهو فعل الخير فهو ينقسم الى ما يكون بالذات والى مايكون بقصد فالذى بالذات لايدل على النقص ومعناه ان يكون ذاته بحيث يلزم من ذاته أمر هو خير ولا يقصد منه أمر آخر

البتة وهذا الفعل لا يكون بارادة وغرض وقد ذكرنا ان الحركة الدورية ارادية والآخر ان يكون بقصد وهو دليل نقصان القاصد اذ لابد وان يكون فعله أولى به من لافعله ليحصل له بالفعل مالم يكن له ولو كان كاملا لما افتقر الى اكتساب أمر آخر فان لم يكن هذا لم يكن قصد وارادة البتة * وأما المحمول وهو انه حسن فينقسم الى ماهو حسن فى ذاته والى ما هو حسن فى حق القابل والى ما هو حسن فى حق الفاعل أما الحسن فى ذاته فكما نقول ان وجود الكل اذا قوبل بعدمه كان الوجود خيرا من العدم وذات الاول ذات يلزم منه ماهو خير ولا يكون خيرا للاول اذ لا يستفيد منه شيأ ولا هو خير لقابل اذ ليس ثم غير الكل حتى يقال الكل خير له * وأما الحسن للقابل فهو حسن ودليل على نقصان القابل وافتقاره الى أمر وجوده أكمل له من عدمه * والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل اذ لو كان كاملا لاستغنى عن استفادة الخير والكمال بالفعل وانما اشتهر ان الفعل الخير فى حق الانسان فضيلة وكمال لا نقصان لانه يتوقع منه الشر فهو بالاضافة الى مقتضى طبعه خير والا فهو في الحقيقه وبالاضافة الى الكمال المطلق نقصان فاذا ثبت هذا فنقول ان لم يكن افادة الخير خيرا للفاعل لم يكن غرضا ولا

يتصور أن يتوجه اليه ارادة فلا بد وان نبين وجه كونه خيرا له حتى يتصور أن يكون غرضا

(الدعوى الرابعة) إثبات العقول المجردة وهى ان الحركة تدل على اثبات جوهر شريف غير متغير ليس بجسم ولا منطبع فيه ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما يدل عليه بواسطة عدم التناهي فانه قد سبق ان هذه الحركة دائمة لا نهاية لها أزلا وأبدا فلا بد وأن يكون لها استمداد من قوة محركة اذ يستحيل أن يكون فى الجسم قوة على ما لانهاية له لان كل جسم منقسم وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوة لا يخلو اما أن يحرك الى غير نهاية فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت وهو محال واما ان يحرك الى غاية والبعض الآخر أيضا يحرك الى غاية فيكون المجموع متناهيا فثبت انه لا يتصور ان يكون قوة على أمر غير متناهى وتكون تلك القوة في جسم فاذا لابد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد * والمحرك قسمان (أحدهما) يحرك كما يحرك المعشوق العاشق والمراد المريد والمحبوب المحب (والثانى) كما تحرك الروح البدن والثقل الجسم الى أسفل والاول هو ما لاجله الحركة والثانى هو ما منه الحركة والحركة

الدورية تفتقر الى مباشر فاعل يكون منه الحركة وذلك لا يكون الا نفسا متغيرا لان المجرد الذى لا يتغير لا يصدر منه الحركة المتغيرة كما سبق ذلك فتكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه جسمانيا ولكن يمده موجود ليس بجسم بقوته التي لا تتناهى ويكون بريا عن المادة لا محالة حتى تخرج قوته عن النهاية ولا يكون فاعلا للحركة بل تكون لاجله الحركة من حيث كونه معشوقا ومقصودا لا من حيث كونه مباشرا للحركة ولا يتصور محرك لا يتحرك فى نفسه الا بطريق العشق كتحريك المعشوق للعاشق * فان قيل كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركا بطريق العشق * قيل المحرك بهذا الطريق اما أن يكون بحيث يطلب ذاته كالعلم فانه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له والمطلوب حصول ذاته واما ان يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتداء كالاستاذ فانه معشوق التلميذ ومحركه على معنى انه يحب التشبه به وكذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد التشبه به ولا يجوز ان تكون هذه الحركة من القسم الاول فان المعنى العقلى لا يتصور أن ينال الجسم ذاته فانه بان أنه لا يحل فى جسم فلا يبقى الا أنه يحب التشبه والاقتداء به باكتساب وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي بأبيه

والتلميذ بأستاذه ولا يمكن ان يكون بطريق الامر والائتمار فان الآمر ينبغي أن يكون له غرض في الامر وذلك يدل على نقصان وقبول تغير والموتمر أيضا ينبغي أن يكون له غرض فى الائتمار وذلك الغرض هو المقصود فاما امتثال الامر لاجل انه أمر فقط بلا فائدة فلا يمكن واذا ثبت انه لا يمكن الا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ثلاثة شروط (الاول) أن يكون للنفس الطالبة للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب ولذات المعشوق والا كان بارادته طالبا لما لايعرفه وهو محال (والثانى) أن يكون ذلك الوصف عنده جليلا عظيما والالم يتصور الرغبة فيه (والثالث) أن يكون ممكنا حصوله فى حقه فانه ان كان محالا لم يتصور طلبه بارادة عقلية صادقة الا بطريق الظن والتخيل الذى هو عارض قريب الزوال ولا يدوم أبدا فاذاً لا بد وأن يكون لنفس الفلك ادراك لجمال ذلك المعشوق فينبعث بتصوره للجمال عشقه الذى يقتضى نظره والتفاته الى جهة العلو لينبعث منه الحركة الموصلة الى المطلوب من التشبه فيكون تصور الجمال سبب العشق * والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة ويكون ذلك المعشوق هو الاول الحق أو مايقرب منه من الملائكة المقربين أعنى العقول

المجردة الازلية المنزهة عن قبول التغير التي لا يعوزها شيء من الكمالات الممكنة لها * فان قيل فلا بد من تفصيل هذا العشق والمعشوق والوصف المطلوب تحصيله بالحركة * قيل كل طلب فانه توجه الى ما هو خاصية واجب الوجود وهو أنه تامٌّ بالفعل ليس فيه شي بالقوة فان كون الشيء بالقوة نقصان اذ معناه فقد كمال هو ممكن حصوله له فكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه وطلبه ان يزول عنه ما بالقوة الى الفعل فمطلوب الكل الكمال ونيله وكل ما يكثر فيه مابالقوة فهو أخس لا محالة وكل ماهو بالفعل من كل وجه فهو كامل والانسان فى جوهره تارة يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال فى اعراضه بالقوة لاينال غاية الكمال مادام في البدن ولا تفارقه القوة * وأما الجسم السماوى فلا يكون بالقوة فى جوهره البتة فانه ليس بحادث ولا يكون بالقوة في اعراضه الذاتية أيضا ولا في شكله بل هو بالفعل أي كل ماهو ممكن له فهو حاصل له اذ له من الاشكال أفضلها وهى الكرة ومن الهيئات أفضلها وهى الاضاءة والشفيف وكذا سائر الصفات وانما بقى لها أمر واحد لايمكن أن يكون بالفعل وهو الاوضاع فان كل وضع فرض له

أمكن فرضه على وضع آخر اذ لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة واحدة ولو لم يمكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه بالعقول المجردة وليس بعض الاوضاع أولى من بعض حتى يلزم ذلك ويترك البقية واذ لم يمكن الجمع بين جميع الاوضاع بالعدد وأمكن الجمع بينها بالنوع على سبيل التعاقب قصد أن يكون كل وضع له بالفعل وان يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الاوضاع دائما بالفعل كما ان الانسان لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقائه حفظ نوعه بطريق التعاقب ٭ وللحركة الدورية أيضا خاصية في كونه بالفعل وبعيداً عن التغير والتفاوت فان الحركة المستقيمة ان كانت طبيعية تغيرت الى السكون فى آخرها وان كانت قسرية تغيرت الى الفتور في آخرها والدورية تستمر على وتيرة واحدة فاذا الجسم السماوى مهما تكلف استبقاء نوع الاوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له فى نفسه ويكون طلبه للتشبه عبادة لرب العالمين لأن معنى العبادات ألتقرب ومعنى التقرب طلب القرب ومعنى طلب القرب أن يتقرب منه في الصفات لا فى المكان فان ذلك غير ممكن فهذا هو الغرض المحرك للسموات (الدعوى الخامسة) ان السموات قد دلت المشاهدة على

كثرتها فلا بد وأن تكون طباعها مختلفة وان لا تكون من نوع واحد بدليلين (أحدهما) انها لو كانت من نوع واحد لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها الى بعض أجزاء الآخر كنسبة بعض أجزائها الى جزء آخر منها ولو كان كذلك لكان الكل متواصلة لا متفاصلة فالانفصال لا سبب له الا تباين الطباع وهذا كما ان الماء لا يختلط بالدهن اذا صب عليه بل يجاوره مباينا والماء يختلط بالماء ويتصل به والدهن بالدهن وكما يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه الى بعض لنسبة بعض اجزائه الى أجزاء الدهن بالانفصال فكذلك ههنا اذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل (والثاني) ان بعضها أسفل وبعضها أعلى وبعضها حاوية وبعضها محوية وذلك يدل على تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان الاسفل لو كان من نوع الاعلى لجاز له أن يتحرك الى مكان الأعلى كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك الى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء ولو جاز لكان قابلا للحركة المستقيمة اذ بها يتحرك الاسفل الى حيز الأعلى كما في العناصر وقد بان انه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة

(الدعوى السادسة) ان هذه الاجسام السماوية لا يجوز ان

يكون بعضها علة للبعض بل لا يجوز ان يكون جسم سببا في
وجود جسم وعلة فيه لان الجسم انما يؤثر في الشيء اذا وصل الى
مماسته أو مجاورته أو موازاته * وبالجملة اذا ناسبه مناسبة كما تؤثر الشمس
في اضاءة الجسم اذا حاذاها ولم يكن بينهما حائل وكما تؤثر النار
في احراق ما تلاقيه وتماسه فاذا لابد ان يكون ثم موجود يلاقيه
الجسم الفاعل حتى يؤثر فيه فيحصل فيه بتأثيره شيء آخر واذا لم
يكن موجود استحال ان يحصل بالجسم اختراع موجود آخر *
فان قيل أليس النار سبب لحدوث الهواء مهما أوقد تحت الماء
فيكون جسم الهواء حاصلا بسبب النار * قيل الهواء ليس بجسم أول
بل هو كائن من جسم آخر لاقاه النار فاثر فيه وانما كلامنا في
الاجسام السماوية وهي أجسام أول ليست متكونة عن جسم آخر
اذ بينا انها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة
وذلك محال في حقها فاذا ثبت ان الاجسام الاول لا يكون بعضها
سببا لوجود البعض * فان قيل فلم قلتم ان الجسم لا يصدر منه فعل
الا بعد الوصول الى ما فيه الفعل بمماسة أو غيرها * فيقال برهانه ان
الجسم لو فعل فاما ان يفعل بمجرد المادة أو بمجرد الصورة أو بالصورة
مع توسط المادة وباطل ان يفعل بمجرد المادة لان حقيقة المادة كونها

قابلة للصورة فان كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث انها قابلة بل من وجه آخر فيكون فيها شيئان أحدهما ما به القبول وباعتباره هو مادة والآخر ما به الفعل وباعتباره هو صورة اذ لا نعنى بالصورة غيره فتكون المادة فيها صورة ولا تكون مجردة * وباطل ان يفعل بمجرد الصورة لان مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها بل وجودها فى المادة وان كان بتوسط المادة فاما ان تكون المادة واسطة حقيقية حتى تكون الصورة علة المادة والمادة علة الشيء فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع الى ان المادة من حيث انها مادة قد فعلت وقد أبطلنا ذلك واما ان يكون بتوسط المادة من حيث أنها بتوسطها يصل الجسم الى الشئ حتى يؤثر فيه كما ان صورة النار بتوسط المادة تكون مرة ههنا وتؤثر فيما تلاقيه ومرة هناك وهذا يستدعى لا محالة شيئا يكون ههنا وهناك حتى يؤثر الجسم فيه

(الدعوى السابعة) أن العقول المجردة ينبغى أن لا تكون أقل من عدد الاجسام السماوية وذلك لانه ثبت انها مختلفة الطباع وأنها ممكنة فيحتاج وجودها الى علة والواحد لا يصدر منه الا واحد فلابد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد وينبغى أن تختلف بالنوع حتى يصدر منها أنواع مختلفة كيف وقد سبق ان

الكثرة بالعدد لايتصور فى نوع واحد الا بكثرة المادة وما ليس فى المادة لو كثر فلا يكثر الا باختلاف النوع وهو اختصاص كل بفصل يباين به الآخر ولا يكون بعارض اذ يستحيل أن يلزم الشئ عارض لا يصدر من نوعه فاذا لم تكن مادة لم يكن كثرة الا بالنوع وهذه العقول ينبغى أن يكون هي المعشوق لنفوس السموات فيكون التفات كل واحدة الى علتها والى طلب التشبه بها اذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً والا لكان الكل فى حركتها واحدا وليس كذلك فانه بان في الرياضيات ان حركاتها مختلفة ولو كان المطلب واحداً لكان الطلب واحداً فيكون لكل واحد نفس تخصه تحركه بطريق المباشرة والفعل وعقل مجرد يخصه يحركه بطريق العشق وتكون النفوس هى الملائكة السماوية لاختصاصها بأجسامها وتلك العقول هى الملائكة المقربة لبراءتها عن علائق المواد وقربها فى الصفات من رب الارباب *

﴿ المقالة الخامسة ﴾ فى كيفية وجود الاشياء من المبدأ الاول وكيفية ترتب الاسباب والمسببات وكيفية ارتقاءها الى واحد هو مسبب الاسباب * وكأن هذه المقالة هى زبدة الالهيات وحاصلها

وهى المطلوب الاخير من جملتها بعد معرفة صفات الاول الحق وأول أشكال فيه انه سبق ان الاول واحد من كل وجه وان الواحد لا يوجد منه الا واحد والموجودات كثيرة وليس يمكن أن يقال انها مرتبة بعضها بعد بعض فان ذلك ليس يطرد فى جميع الاشياء * نعم يمكن ان يقال الاجسام السماوية قبل العناصر بالطبع والعناصر البسيطة قبل المركبات ولكن ليس يطرد هذا فى كل شئ فالطبائع الاربعة لا ترتب فيها ولا ترتب بين الفرس والانسان وبين النخل والكرم وبين السواد والبياض والحرارة والبرودة بل هى متساوية فى الوجود فكيف صدرت عن واحد وان صدرت عن مركب فيه كثرة من أين حصلت وبالآخرة لابد وان تلتقى كثرة بواحد وهو محال فالمخلص منه ان يقال الاول صدر منه شئ واحد يلزم ذلك الواحد لا من جهة الأول حكم آخر فيحصل بسببه فيه كثرة ويكون ذلك مبدأ حصول كثرة متساوقة ثم مرتبة ثم تجتمع المساوية والمترتبة فى واحد فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة كثرة وبهذا تكثر الامور ولا يمكن الا كذلك واما وجه تلك الكثرة فهو ان الاول هو الواحد الحق اذ وجوده وجود محض وإنيته عين ماهيته وما عداه

فهو ممكن وكل ممكن فوجوده غير ماهيته كما سبق لان كل وجود ليس بواجب فهو عرضي للماهيـة ولا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضاً لهـا فيكون بحكم الماهية ممكن الوجود وبقياس السبب واجب الوجود اذ بان ان كل ممكن بنفسه فهو واجب بغيره فيكون له حكمان الوجوب من وجه والامكان من وجه وهو من حيث انه ممكن بالقوة ومن حيث انه واجب بالفعل والامكان له من ذاته والوجوب له من غيره ففيه تركب من شيء يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فالذى يشبه المادة هو الامكان والذى يشبه الصورة هو الوجوب الذى له من غيره فاذاً يصدر من الاول عقل مجرد ليس له من الأول الفرد الا الوجود الفرد الواجب به فأما الامكان فله من ذاته لا من الاول بل يعرف ذاته ويعرف مبدئه وان كان يعرف ذاته من مبدئه لان وجوده منـه ولـكن يختلف حكمه بذلك فيحصل منه باعتبار هذه الـكثرة كثرة ثم لا يزال تكثر قليلا قليلا الى أن تنتهي الى آخر الموجودات واذا لم يكن بدٌّ من كثرة ولم يمكن الا على هذا الوجه وهى كثرة قليلة لم تكن الموجودات الاول في غاية الـكثرة بل على التدريج تـداعي الى الـكثرة حتى توجد العقول والنفوس والأجسام والاعراض وهى

أقسام الموجودات كلها • فان قيل فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها وتركيبها • قيل هو أن يصدر من الاول عقل مجرد فيه إثنينية كما سبق أحدهما له من الاول والآخر له من ذاته فيحصل منه ملك وفلك وأعنى بالملك العقل المجرد وينبغى أن يحصل الأشرف من الوصف الأشرف والعقل أشرف والوصف الذى له من الاول وهو الوجود أشرف فيحصل منـه عقل ثان باعتبار كونه واجبا والفلك الأقصى باعتبار الامكان الذى هو له كالمادة ويلزم من العقل الثانى عقل ثالث وفلك البروج ومن العقل الثالث رابع وفلك زحل ومن الرابع خامس وفلك المشترى ومن الخامس سادس وفلك المريخ ومن السادس سابع وفلك الشمس ومن السابع ثامن وفلك الزهرة ومن الثامن تاسع وفلك عطارد ومن التاسع عاشر وفلك القمر وعند ذلك استوفت السماويات وجودها وحصلت الموجودات الشريفة سوى الاول تسعة عشر عشرة عقول وتسعة أفلاك وهذا صحيح ان لم يكن عدد الافلاك أكثر من هذا فان كان أكثر فينبغى أن تزاد العقول الى استيفاء السمائيات كلها ولكن لم يوقف بالرصد الاعلى هذه التسعة ثم بعد ذلك يبتدئ وجود السفليات وهى العناصر الأربعة أولا فلا شك فى أنها مختلفة

لان أما كنها بالطبع مختلفة فيطلب بعضها الوسط وبعضها المحيط
فكيف تتحد طباعها وهى قابلة للكون والفساد كما سيأتى فى
الطبيعيات فلا بد وأن يكون لها مادة مشتركة ولأنه لايتصور
ان يكون جسم عن جسم فلا يجوز أن يكون سبب وجودها
الاجسام السماوية وحدها ولأجل انمادة الاربعةمشتركة لايجوز
أن تكون علة وجود مادتها كثرة ولأجل ان صورها مختلفة
لايجوز أن تكون علة صورها الا كثرة مختلفة محصورة فى أربعة
أشياء أو في أربعة أنواع لأنها أربع صور ولا يجوز أن تكون
الصورة وحدها سببا لوجود المادة اذلو كان كذلك للزم عدم المادة
بعدم الصورة وليس كذلك بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى
ولا يجوز أن لا يكون للصورة حظ ومدخل فى وجود الهيولى
اذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها ببقاء علتها مع
عدم الصورة وهذا محال فاذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور
(أحدها) جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ولكن لايكون
به وحده بل بمشاركة الصورة كما ان القوة المحركة هى سبب وجود
الحركة ولكن بشرط قوة قابلة في المحل وكما ان الشمس سبب
نضج الفواكه ولكن بشرط قوة طبيعية فى الفاكهة قابلة للأثر

فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق ولكن كونه بالعقل
يكون بمشاركة الصورة وتخصص صورة دون صورة لا يكون
من ذلك المفارق بل لابد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى
بقبول صورة دون صورة والا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك
بان يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة دون أخرى وهذا
لا يكون في أول الامر الامن الاجسام السماوية اذ تستفيد المواد
بسبب القرب والبعد منها استعدادات مختلفة فاذا استعدت قبلت
الصورة من المفارق ولاجل ان هذه الاجسام السماوية متفقة في
طبيعة كلية وهى التى تقتضى الحركة الدورية فى الكل فيفيد المادة
الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ومن حيث ان لكل واحد
منها طبع خاص توجب لبعضها استعدادا خاصا لبعض الصور ثم
تكون الصورة لكل مادة من المفارق فاذن أصل المادة الجسمية
من الجوهر العقلى المفارق وكونها محدودة الجهات من الاجسام
السماوية واستعدادها أيضا يكون منها ويجوز ان يكون لبعضها
أيضا من بعض استعداد للجزئيات كما ان النار اذا لاقت الهواء
افادته الاستعداد لقبول صورة النارية فتفيض عليه من المفارق
وفرق بين كونه مستعدا وبين كونه بالقوة اذ معنى القوه انها تقبل

الصورة ونقيضها ومعنى الاستعداد ان يترجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص فتكون القوة على وجود الشئ وعدمه بالسواء والاستعداد للوجود وحده بان تصير احدى القوتين أولى من الأخرى كما ان مادة الهواء قابلة للصورة النارية والمائية بالسواء ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى فينقلب ماء بقبول صورة المائية من المفارق عند استفادة الاستعداد من السبب المبرد ولمثل هذا كانت المادة المجاورة للجسم المتحرك على الدوام أولى بصورة النار لمناسبة الحركة للحرارة والمادة التى هى أولى بالسكون كانت هى البعيدة منه فعلى هذا الوجه يكون وجود هذه الاجسام القابلة للكون والفساد أعنى العناصر فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الاول الذى للهيولى بالاضافة الى الصور كلها ثم سبب استعدادها الخاص بالاضافة الى الطبائع الاربعة ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام أخر أولها حوادث الجوّ من البخار والدخان والشهب وغيرها وثانيها المعادن وثالثها النبات ورابعها الحيوان وآخر رتبتها الانسان وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر فمن امتزاج صورة المائية والهوائية يحدث البخار ومن امتزاج النارية والترابية يحدث الدخان فيحصل بالاختلاط

الاول حوادث الجو ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها
من الحرارة والبرودة الصادرة من الاجسام السماوية وتستفيد
الاستعداد منها ثم تفيض الصور من واهب الصور فاذا حصل
امتزاج أقوى من ذلك وأتم وانضاف اليه شروط حصل استعداد
لصور الجواهر المعدنية فتفيض تلك الصور أيضاً من واهبها وان
كان الامتزاج أتم من ذلك حصل النبات فان كان أتم حصل الحيوان
وأتم الامتزاجات مزاج نطفة الانسان الذى له استعداد لقبول
صورة الانسانية * وسبب هذه الاستعدادات الحركات السماوية
والارضية واشتباكها وسبب الصور الجوهر المفارق فلا تزال
السماويات مفيدة للاستعدادات والمفارق مفيد للصور حتى يتم
بهما دوام الوجود وليست هذه الامتزاجات بالاتفاق بل أسبابها
متسقة على نظام وهي الحركات السماوية فلذلك يرى بعض الاشياء
باقية باعيانها وهى الكواكب وبعضها لا يمكن بقاء عينها كالنبات
والحيوان فدبر لبقائها بقاء نوعها وذلك تارة بالتولد من التراب
عند حصول الاستعداد بسبب سماوى مخصوص وتارة يكون
بالولادة وهو الاغلب اذ خلق فى كل نوع قوة تنتزع منه جزءا
يشبهه بالقوة فيكون سببا لوجود مثله منه فهذا سبب حدوث

هذه الحوادث ولا حادث الا فى مقعر فلك القمر فأما الاجسام السماوية فانها ثابتة على حالة واحدة فى ذواتها واعراضها الا فيما هو أخس اعراضها وهو الوضع والاضافة اذ بحركاتها المتقابلة يحصل التثليث بين الكواكب والتسديس والمقارنة والمقابلة والتربيع واختلاف مطارح الشعاع وأنواع من الامتزاجات تذكر فى علم النجوم وليس فى قوة البشر استيفاء جميعها فيكون تلك سببا لاختلاف هذه الامتزاجات والاستعدادات لاستفادة الصور من واهب الصور الذي لا يبخل بالافاضة والافادة وانما لاتحصل الصور منه فيما لايحصل لقصور في القابل لالمنع من جهته فاذا اختلفت تلك المناسبات السماوية بالنوع حصلت استعدادات مختلفة بالنوع وفاضت صور مختلفة كصورة الفرس والانسان والنبات فان المادة القابلة لصورة الفرس لاتقبل صورة الانسان البتة ولذلك لم يلد فرس انسانا قط واذا تفاوتت في القوة مع اتحاد النوع أوجبت تفاوتا فى صفة الاستعداد فتتفاوت صورة النوع الواحد فى الكمال والنقصان فما من حيوان ناقص بعضو أو صفة الا ونقصانه لسبب فى رحم أمه أو في وقت التربية أو في أمر من الامور المتعلقة به ويكون ذلك السبب بسبب آخر وكذلك سببه ولا يتسلسل الى غير نهاية

فترتقي بالآخرة الى الحركات السماوية فحصل من هذا ان الخير فائض على الكل من المبدء الاول بواسطة الملائكة حتى وجد كل ما كان في الامكان وجوده على أحسن الوجوه وأكملها فكل ماهو موجود فوجوده كما ينبغي ولا يمكن أن يكون أتم منه والمادة التي منها الذباب لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب لفاضت من واهبها اذ لا بخل ثمة ولا منع وانما هو فياض بالطبع كما يفيض النور من الشمس على الهواء والارض والمرآة والماء فيختلف أثره حتى لا يظهر فى الهواء ويظهر على الارض ولا ينعكس منه الشعاع ويظهر فى المرآة والماء وينعكس الاشراق لا لتفاوت جاء من ناحية الشمس بل لاختلاف استعداد المواد وينبغي أن يعلم ان الذباب خير من مادة الذباب لو تركت كذلك ولولا أنه كذلك لما وجد * فان قيل نرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات والفواحش كالصواعق والزلازل والطوفانات وكالسباع وغيرها وكذا فى نفوس الآدميين من الشهوة والغضب وغيرهما فكيف صدر الشر من الاول أبقدر أم بغير قدر فان لم يكن بقدر فقد خرج عن قدرة الاول ومشيئته شيء فهو مما ذا وان كان بقدر فكيف قدر الشر وهو خير محض لا يفيض منه الا الخير فيقال لا ينكشف سر القدر

الا بذكر معنى الخير والشر * أما الخير فيطلق على وجهين (أحدهما) أن يكون خيرا فى نفسه ومعناه أن يكون الشئ موجودا ويوجد معه كماله فاذا كان الخير هذا فالشر فى مقابلته عدم الشئ أو عدم كماله فالشر لا ذات له ولكن الوجود هو خير محض والعدم شر محض وسبب الشر هو الذى يهلك الشئ أو يهلك كمالا من كمالاته فيكون شراً بالاضافة الى ماأهلكه (والآخر) ان الخير قد يراد به من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها والأول خير محض بهذا المعنى الا ان الاشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام (الاول) ماهو خير محض لايتصور ان يصدر منه شر (والثانى) ماهو شر محض لايمكن أن يكون منه خير (والثالث) مايوجد منه الخير والشر ولكن الخير ليس بأغلب (والرابع) ما يكون منه الخير أغلب (أماالاول) فقدفاض من الاول وهي الملائكة فانها أسباب للخيرات لا يكون منها شر (وأما الثانى) لم يوجد منه وهو مالا يتصور أن يكون فيه خير بل هو شر محض (وأما الثالث) فهو الذى غلب فيه الشر فحقه ان لا يوجد أيضاً اذ احتمال الشر الكثير لاجل الخير القليل شر وليس بخير (وأما الرابع) فينبغى ان يوجد وذلك مثل النار مثلا فان فيها قواما عظيما للعالم اذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم

وعظم الشر فى اختلاله ولو خلق لكان لا محالة يحترق ثوب الفقير لو انتهى اليه بمصادمات الاسباب وكذلك المطر ان لم يخلق بطلت الزراعة وخرب العالم ولو خلق فلا بد ان يخرب سطح بيت العجوز اذا نزل عليه وليس يمكن خلق مطر يميز فى نزوله بين موضع وموضع فلا يقع على السطوح ويقع على الزرع الذى فى جواره فان هذا فعل من مختار وصورة الماء بمجردها من غير امتزاج لاتقبل صورة الحياة ولو مزج بغيره وجعل حيوانا لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكمالها كما لم يحصل من هذه الحيوانات فالمفيد للخير بين أن يخلق المطر لخير العالم ولا يعبأ بالشر النادر الذى يتولد منه ويلزمه بالضرورة وبين أن لا يخلق المطر ليصير الشر عاما واذا قوبل هذا بذلك علم قطعا ان الخير فى ان يخلق ومن هذا خلق (زحل والمريخ والنار والماء والشهوة والغضب) فان هذه أمور لو لم تكن لبطل بسبب فقدها خير كثير ولا يمكن خلقها الا ويلزم منها شر قليل وعلم ان ذلك مما يلزم منه مرضى به فالخير مقضي به بالذات والشر مقضى به بالعرض ومرضى بالعرض وكل بقدر * فان قيل كان ينبغي أن يخلق بحيث يكون خيرا محضاً فيقال معنى هذا السؤال انه كان ينبغى أن لا يخلق هذا القسم لان القسم الذى هو

خير محض فقد وجد وبقي في الامكان مالا يتمحض خيره ولكن يكثر خيره ويقل شره وكان الخير فى وجوده لافي عدمه فلو لم يكن كذلك لم يكن هذا القسم فمعنى السؤال ان النار ينبغى أن يخلق بحيث لايكون نارا وزحل بحيث لا يكون زحلا وهو محال فان قيل فلم قلتم إن الشر قليل * قلنا لان الشر عبارة عن الهلاك والنقصان ومعناه عدم ذات أو عدم صفة ذات هو كمال بالذات وهذا يستحيل فى حق الملك والفلك كما سبق ولا يوجد هذا الا من حيث توجد الصور المتضادة وهى العناصر اذ يعدم بعض الصور بعضا لتضادها لامحالة فلا يكون ذلك الا فى الارض ولو كان الشر عاما فى كل الأرض لكان قليلا اذ كل الارض قليلا بالاضافة الى الوجود فكيف والسلامة غالبة وانما توجد هذه الشرور فى حق الحيوانات وهى أقل مافى الارض ثم لايوجد الا فى أقل الحيوانات اذ اكثرها يسلم والذى لا يسلم فانه في أكثر أحواله يسلم وانما يتغير فى بعض الاحوال أو فى بعض الصفات لافى الكل فلا يخفى انه نادر بالاضافة الى الخير ٥ وعلى الجملة فكل هذا لايرجع الا الى فساد أحوال الذات والخوف من عدم الذوات حيث يتصور الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات

فالشر هو عدم وادراك العدم هو الالم والخير هو الكمال وادازكه هو اللذة فقد اتضح كيفية صدور هذه الموجودات من الاول وكيفية ترتبها وكيفية دخول الشر فيها وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر وانما منع من ذكر سر القدر لانه يوهم عند العوام عجزا فان الصواب في أن يلقي اليهم ان الاول قادر على كل شيء ليوجب ذلك تعظيما في صدورهم فلو فصل وقيل لا بل هو قادر على كل ممكن وقسمت الامور الى ممكنة وغير ممكنة وقيل ان خلق النار بحيث يطبخ به الطبيخ ويذاب به الجوهر ولكنه لا يحرق حطب الفقير اذا وقع في داره غير ممكن لظنوا أن ذلك عجز بل لو قيل لبعضهم انه لا يقدر على خلق مثل نفسه ولا على الجمع بين السواد والبياض لظن ذلك عجزا — فهذا هو سر القدر على ما قيل والله أعلم بالصواب

﴿ تم القسم الثاني ويليه القسم الثالث وهو في الطبيعيات ﴾

القسم الثالث

من

مقاصد الفلاسفة

لحجة الإسلام محمد الغزالي

﴿في الطبيعيات﴾

طبع على نفقة حضرة الفاضل (الشيخ محي الدين صبرى الكردى)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الفن الثالث في الطبيعيات ﴾

قد ذكرنا أن الموجود ينقسم الى جوهر وعرض والعرض ينقسم الى مايفهم من غير اضافة الى الغير كالكمية والكيفية والى مالايفهم الابالاضافة وهو متفرع على الجوهر والكيفية والكمية وان العلم بالجوهر والعرض وأحكام الوجود من الالهيات وأن التقسيم ينزل منه الى الكمية التى هى موضوع الرياضيات والى مايتعلق بالمواد تعلقا لايقبل التجريد عنها فى الوهم والوجود وهو موضوع نظر الطبيعيات فانه يرجع الى النظر فى جسم العالم من حيث وقوعه فى التغير والحركة والسكون فينحصر مقصوده فى أربع مقالات (واحدة) فيما يلحق سائر الاجسام وهى أعم أمورها كالصورة والهيولى والحركة والمكان (والثانية) فيما هو أخص منه

وهو نظر في حكم البسيط من الأجسام (والثالثة) ألنظر في المركبات والممتزجات (والرابعة) ألنظر في النفس النباتى والحيوان والانسانى وبها يتم الغرض *

﴿المقالة الاولى﴾ فيما يعم سائر الاجسام وهى أربعة ألصورة والهيولى اذ لا ينفك عنهما جسم وقد ذكرناهما والحركة والمكان فلا بد الآن من ذكرهما (القول فى الحركة) ولا بد من بيان حقيقتها وبيان أقسامها * أما الحقيقة فالمشهور ان الحركة تطلق على الانتقال من مكان الى مكان فقط ولكن صارت باصطلاح القوم عبارة عن معنى أعم منه وهو السلوك من صفة الى صفة أخرى تصيرا اليه على التدريج * وبيانه ان كل ماهو بالقوة وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم الى ما يصير بالفعل دفعة واحدة كالابيض يسود دفعة وكالمظلم يستنير دفعة استنارة مستقرة واقفة لا تزيد والى ما يصير بالفعل تدريجا فيكون له بين القوة المحضة وبين الفعل المحض سلوك ويتدرج فى الخروج من القوة الى الفعل ولا يكون هو محض القوة لانه ابتدأ فى الخروج منها ولا محض الفعل فانه لم ينته بعد الى الحد الذي هو المقصود واليه التوجه كالمظلم مثلا وقت الصبح يستنير تدريجا فلا يكون نيرا بالقوة المحضة اذا ابتدأ

بالوجود ولا يكون بالفعل المحض لان الحد الذي هو المقصود بالحصول لم يحصل وكذلك اذا ابتدأ الجسم بالاسوداد مفارقا للبياض فما دام سالكا بين البياض والسواد يسمى متحركا أى متغيرا على التدريج * والانتقال من حال الى حال انما يقع في المقولات العشر لا محالة *

﴿ قسمة أولى للحركة ﴾

ولا تقع الحركة من جملتها الا فى أربعة (ألحركة المكانية والانتقال في الكمية وفى الوضع وفى الكيفية) أما المكان فلا يتصور منه الانتقال دفعة اذ المكان قابل للانقسام والجسم كذلك فانما يفارق مكانه جزأ بعد جزء ويتقدم البعض منه على البعض * لا يتصور الا كذلك ففى الكون فى المكان حركة وكذا فى الوضع وهو الانتقال من الجلوس الى الاضطجاع وكذا الانتقال من الكمية بان يكبر الشيء أو يصغر وكأن كل واحدة من حركة الوضع والكمية أيضا لا يخلو عن الحركة المكانية * واما الكيفية فيجوز فيها الانتقال دفعة كما لو إسود دفعة ويجوز فيه الحركة وذلك بان يسود تدريجا * وأما الانتقال فى الجوهر فلا يتصور فيه الحركة فالماء يستحيل هواء دفعة والنطفة تستحيل انسانا دفعة * وبرهانه انه

اذا ابتدأ في التغير فلا يخلو اما ان يبقى النوع الذى كان أو لم يبق فان بقى فهو بعد غير زائل عما كان عليه اذ هو انسان مثلا ولا يتصور تفاوت فى الجوهر فلا يكون انسان أشد انسانية من آخر بخلاف السواد وان زال النوع بالكلية فهو زائل بالكلية فاذا الجوهرية تغيرت بها عن النوعية والاستحالة من النوع مزيلة للنوع فان كان النوع باقيا كانت الاستحالة في العرض لا في الفصل والجنس أعني أنه لا فى الحد والحقيقة * والحركة المستديرة حركة فى الوضع لا في المكان لانها لا تفارق المكان بل تدور في مكان نفسها والسماء الأقصى ليس له مكان كما سيأتى وهى متحركة * وأما الكمية فيتصور فيها حركتان (احداهما) بالغذاء وهو النمو والذبول (والاخرى) بغير غذاء وهو التخلخل والتكاثف والنمو بالغذاء هو أن يستمد الجسم المغتذى من جسم آخر قريب منه بالقوة فيتشبه به بالفعل وينمو به الجسم الى تمام النشو * والذبول هو أن ينقص الجسم لا بسبب تخلخل أجزائه بل بسبب فقد غذاء يسد مسد ما يتحلل منه وانما يحتاج الى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شئ بسبب احتفاف الهواء المحيط به لرطوبته وبسبب إذابة الحرارة الغريزية اياه فيكون الغذاء جابرا لما يتحلل منه دائما * وأما التخلخل فهو أن

يتحرك الجسم الى الزيادة من غير مدد من خارج ولكن يكبر في نفسه من غير ان يقبل شيأ من خارج بأن يقبل مقدارا أكثر من مقداره الاول كالماء يسخن فيكبر فاذا سد رأس الاناء لم يتسع له فينكسر وكالطعام في البطن ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخاً واذا بان ان الهيولى ليس لها مقدار بذاتها وان المقدار عرضى لها لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض حتى يتعين لها قبول مقدار مخصوص بل لا يستحيل أن تقبل أقل وأكثر وان لم يكن ذلك جزافا وكيف كان ولا الى حد معلوم * وأما التكاثف فهو حركة الى النقصان لقبول مقدار أصغر من غير ابانة شيء منه كالماء اذا جمد صار أصغر *

﴿ قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها ﴾

ألحركة تنقسم الى ما هو بالعرض وبالقسر وبالطبع فالتي بالعرض هو أن يكون الجسم في جسم آخر فيتحرك الجسم المحيط ويحصل في الجسم المحاط حركة بمعنى انه ينتقل من مكانه العام دون الخاص كالكوز الذي فيه ماء اذا نقل فان الماء في مكانه الخاص وهو الكوز لم ينتقل ولكن لما انتقل الكوز من بيت الى بيت صار الماء أيضا منتقلا من بيت الى بيت والمكان الخاص

للماء هو الكوز دون البيت فحركة الماء بالحقيقة هو أن يخرج من الكوز * وأما القسرى فهو أن يترك مكانه الخاص ولكن بسبب خارج من ذاته كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كما ينتقل الحجر الى فوق اذا رمى الى فوق * وأما الطبعي فهو أن يكون له من ذاته كحركة الحجر إلى أسفل والنار الى فوق وكتبرد الماء طبعا اذا سخن قسرا وهذا لان الجسم اذا تحرك فلا بد له من سبب وسببه ان كان خارجا من ذاته سمى قسرا وان لم يكن خارجا من ذاته سمى طبعا ولا شك فى انه لا يتحرك من ذاته لكونه جسما اذ لو كان كذلك لكان متحركا دائما ولكان لكل جسم على وجه واحد بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة ثم ينقسم الى مايكون بغير ارادة كحركة الحجر الى أسفل فيخص باسم الطبع إن اتحد نوعه وان تحرك الى جهات مختلفة يسمى نفسا نباتيا كحركة النبات وان كان مع ارادة وكان فى جهات مختلفة يسمى نفسا حيوانيا وان كانت الجهة متحدة كحركة الفلك يسمى نفسا ملكيا أو فلكيا فان قيل فلم قلتم بأن حركة الحجر والنار طبيعى فلعل الحجر يدفعه الهواء الى أسفل أو تجذبه الارض الى نفسها والزق المملوء هواء فى الماء انما يصعد لان الهواء يجذبه أو لان الماء يدفعه فيقال برهان

بطلان ذلك انه لو كان كذلك لكان الصغير أسرع حركة من الكبير فان جذب الصغير ودفعه أيسر والأمر بضد هذا فدل انه من ذاته والا لما اشتد لكبر ذاته وضعف بصغر ذاته *

﴿ قسمة ثالثة للحركة ﴾

ألحركة تنقسم الى مستديرة كحركة الافلاك والى مستقيمة كحركة العناصر * والمستقيمة تنقسم الى ماهو الى المحيط عن الوسط ويسمى خفة والى ماهو الى الوسط ويسمى ثقلا وكل واحد ينقسم الى ما هو الى الغاية كحركة النار الى المحيط والارض الى المركز والى ماهو دونه كحركة الهواء من الماء الى ما فوقه وكحركة الماء من الهواء الى مافوق الارض فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات حركة على الوسط وهي الدورية * وحركة عن الوسط * وحركة الى الوسط (القول في المكان) القول في المكان طويل ووجيزه ان له بالاتفاق أربع خواص (أحدها) أن الجسم ينتقل منه الى مكان آخر ويستقر الساكن فى أحدهما (والثاني) ان الواحد منه لا يجتمع فيه أثنان فلا يدخل الخل في الكوز مالم يخرج الماء ولا يدخل الماء مالم يخرج الهواء (والثالث) أن فوق وتحت انما يكونان فى المكان لاغير (والرابع) أن الجسم يقال انه فيه فبهذا غلط من ظن ان

المكان هو الهيولى لكون الهيولى قابلا لشيء بعد شيء كما ان المكان كذلك وهو خطأ لان الهيولى هو قابل للصورة والمكان عبارة عما يقبل الجسم لا الصورة وظن فريق انه الصورة لان الجسم يكون فى صورة غير مفارقة له وهو غلط لان الصورة لاتفارق عند الحركة وكذا الهيولى والمكان يفارق بالحركة * وقال فريق مكان الجسم هو مقدار البعد الذى بين طرفى الجسم فمكان الماء هو الذى بين طرفي مقعر الكوز وهو الذى يشغله الماء ثم اختلف هؤلاء * فقال فريق يستحيل تقدير هذا البعد خاليا بل لايكون الاملاء * وقال أصحاب الخلاء يجوز لن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه فأثبتوا خلاء وراء سطح العالم لانهاية له وأثبتوا فى داخل العالم خلاء أيضا ولا بد من إبطال تقدير إمكان الخلاء (أما المذهب الاول) وهو ان المكان هو البعد فانما يستقيم لو فهم ان بين طرفى الكوز بعدا يستوى بعد الماء الذى فيه أو الهواء فعند ذلك يكون مكانا للماء أو الهواء وذلك ليس بمعلوم فان المشاهدة ليست تدل إلا على بعد الجسم الذى فى الكوز فاما بعد آخر مداخل له فلا فان قيل لو قدرنا خروج الماء من غير دخول الهواء لبقى البعد بين الطرفين فهذا ليس بحجة وان كان صادقا لانه بناء على محال

اذ يستحيل أن يخرج الماء من غير دخول الهواء والصادق اذا ابتنى على محال لم يكن صادقا دون ذلك المحال فانك لو قلت الخمسة لو انقسمت بمتساويين لكان زوجا فهو صادق ولكن لا يجوز أن يتوصل به الى انه زوج فكذلك لو خلا الكوز لكان فيه بعد ولكن المقدم محال فالتالى لا يلزم منه فهذا من حيث المطابقة ليفهم ماقالوه ، وأما البرهان على استحالته فهو ان بعد الجسم بين طرفى الكوز معلوم فان فرض بعد آخر فقد دخل في بعد الجسم والابعاد يستحيل تداخلها بدليل ان الاجسام لا تتداخل وليس ذلك لكونها جوهرا الأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه فهو جوهر ومع هذا دخل فى الجسم ولا لكونه باردا أو حارا أو غيره من الأعراض اذ لو كان كذلك لجاز التداخل عند عدم تلك الصفة فلا سبب له الا انه ذو بعد والابعاد لا تتداخل ومعناه ان ما بين طرفى الصندوق مثلا ذراع من الهواء وهذا الجسم أيضا ذراع فلو دخل فيه دون خروج الهواء لكان قد صار الذراعان ذراعا واحدا مع وجود الجسمين المذروعين ويستحيل ان يصير ذراعان ذراعا واحدا وكما يستحيل هذافى ذراع هو هواء يستحيل فى غيره فاذن لا يتداخل بعدان فانه ان أريد بالتداخل ان أحدهما انعدم

وبقى الآخر فهذا انعدام وان أريد بقاؤهما جميعا رجع الى أن ذراعين ذراع واحد وهو محال ولانه اذا قدر البعدان جميعا موجودين فبم يعرف الاثنينية * والدليل الذى أبطل دعوى سوادين في محل واحد يبطل هذا فان الاثنينية لا تفهم الا بعد مفارقة الواحد الآخر بعرض من الاعراض كما سبق برهانه فاذا تداخل البعدان جميعا وأحدهما لا يفارق الآخر فأى فرق بين قول القائل ان ههنا بعدين وبين قوله ثلاثة أبعاد وأربعة أبعاد وهذا محال ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعدم حالة التداخل لان المعدوم لا يوقع التفرقة بين الشيئين * أما بطلان الثانى وهو ابطال الخلاء فما ذكرنا أيضا كفاية لان فيه قولا بتداخل الابعاد ولكنا نزيد أدلة (ألاول) ان الخلاء انما يقع في الاوهام من الهواء لان الحس لا يدركه فيظن الانسان ان الكوز الذى لا ماء فيه فارغ خال فينغرس في الاوهام تصور الخلاء فان ما توهمه أرباب الخلاء هو شئ مثل الهواء لان له مقدارا مخصوصا وهو قائم بنفسه وهو منقسم * ونحن لا نريد بالجسم الا ما وجد فيه هذه الصفات وبهذا الاعتبار كان الهواء جسما فالخلاء ليس عدما محضا فانه يوصف بانه صغير وكبير ومسدس ومربع ومستدير وأن هذا الخلاء يتسع لذراعين

من الملاء لأكثر منه ولو كان أقل منه فلا يطابقه والنفى المحض لايوصف بمثل هذه الاوصاف فهو موجود قائم بنفسه ليس بعرض وله مقدار ويقبل القسمة ونحن لانعنى بالجسم الا هذا؛ بدليل الهواء (الثانى) انه لو كان الخلاء موجودا لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك والتالى محال فالمقدم محال* وانما قلنا ان السكون فى الخلاء محال لان السكون اما أن يكون بالطبع أو بالقسر فان فرض سكون الجسم فى جزء من الخلاء بالطبع فهو محال لان أجزاء الخلاء متشابهة لا اختلاف فيها وان فرض بالقسر فانما يكون بالقسر اذا كان له موضع آخر ملائم على خلاف ما هو فيه واذا انتفى الاختلاف انتفى الافتراق في حق الطبع والقسر بعد الطبع* وأما الحركة فى الخلاء فهو أيضا محال بدليلين (أحدهما) ما ذكرنا فانه ان كان بالطبع فكأنه يطلب موضعا مخالفا لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذا القسر (والثانى) انه لو كان في الخلاء حركة لكان فى غير زمان وهو محال فالمقدم محال ووجه استحالته ما قد سبق ان كل حركة ففي زمان لان كونه في الجزء الاول قبل كونه فى الثانى لامحالة وانما لزم هذا المحال لان الحجر يتحرك الى أسفل فى الهواء أسرع من أن يتحرك فى الماء لان الهواء أرق وممانعته ودفعه أقل

ولو صار الماء ثخينا بدقيق أو غيره لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضا لما يحصل فيه من الممانعة والدفع فنسبة الحركة الى الحركة في السرعة والبطؤ كنسبة الرقة الى الثخانة فى الممانعة والدفع فاذا فرضنا حركة فى خلاء مائة ذراع مثلا في ساعة ثم فرضنا حركة ذلك الجسم مع تقدير وجود الهواء أو الماء فى تلك المسافة فلا بد أن يكون أبطأ فليقدر انه فى عشر ساعات فلو قدرنا الملاء بشئ بدل الماء أرق منه الى حد يكون نسبته في الممانعة اليه العشر فتكون الحركة فى ساعة فيؤدي الى مساواة الحركة مع وجود أصل المنع للحركة في الخلاء مع عدم المنع واذا كان التفاوت في قدر المنع يوجب التفاوت فى الحركة فالتفاوت فى وجود المنع وعدمه كيف لا يوجب وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتمال كل جسم على ميل فيه (الثالث) وهو من العلامات الطبيعية على ابطال الخلاء ان الطاس من الحديد اذا ألقي على الماء لم يغص فيه ولا سبب له الا أن الهواء متشبث بقعره فانه لو غاص الطاس فالهواء لا يساعده حتى يحصل فى حيز الماء لانه يطلب الصعود من حيزه ولو انفصل عنه واستمسك في حيزه وغاص الطاس حصل خلاء بين سطح الطاس وسطح الهواء المنفصل وهو محال وعلى هذا

بنيت السفينة ولذلك لو خرج الهواء من الطاس أو السفينة وملئ
بماء لرسب وكذلك كوبة الحجام تخرج الهواء بالمص فينجذب معه
بشرة المحجوم لانه لو لم ينجذب لحصل خلاء وهو محال وكذلك
سراقة الماء يتماسك الماء فيها مع التنكيس لذلك فلو خرج الماء
لم يجد فى أسفل السراقة مايستخلفه فيخلو ويستحيل وجود الخلاء
وانفصال سطوح الاجسام بعضها من بعض من غير خلف وكذلك
القارورة قدتوضع على الهاون وضعا مهندما ثم يرتفع الهاون برفعها
الى غير ذلك من جملة الحيل التي بنيت على استحالة الخلاء فان
قيل ماحقيقة المكان قيل ما استقر عليه رأى أرسطاطا ليس هو
الذى أجمع عليه الكل وهو انه عبارة عن سطح الجسم الحاوى
أعنى السطح الباطن المماس للمحوى لان العلامات الاربعة المذكورة
موجودة فيه وكل ماوجدت فيه تلك العلامات فهو مكان فقد
وجدت فى السطح الباطن من الجسم الحاوى فهومكان ولم يوجد
فى صورة ولا فى هيولى ولا غيره فلا يكون مكانا فاذا جملة العالم
ليس فى مكان أصلا ولذلك لايجوز ان يقال لم أختص بهذا الحيز
فلم يكن أرفع منه أو أسفل لان الخلاء محال فليس ثمة أرفع
وأسفل وأما النار فكانها محيط فلك القمر من الباطن ومكان

الهواء السطح الباطن من النار ومكان الماء السطح الباطن من الهواء وعلى هذا الترتيب ينبغى ان نعتمد*

﴿المقالة الثانية﴾ في الاجسام البسيطة والمكان خاصة

لايخفى انقسام الجسم الى البسيط والمركب *والبسيط ينقسم الى مالا يقبل الكون والفساد كالسماويات والى ما يقبل كالعناصر الاربعة وقد سبق ان السماويات لا تقبل الانخراق ولا الفساد ولا الحركة المستقيمة ولا تخلو عن الحركة المستديرة وانها كثيرة وطباعها مختلفة ولها نفوس تتصور وتتحرك بالارادة وكل ذلك سبق في الالهيات ونزيد ههنا ان موادها أعني هيولياتها مختلفة بالطبع ليست مشتركة كما أن صورها مختلفة لا كالعناصر فان موادها مشتركة اذ لو كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح من حيث ذاتها ان تتصور بصورة أخرى ولو كان يتصور ذلك لكان تخصيصها بصورتها بالاتفاق وبسبب اتفق ملاقاته لها ولا يستحيل ان يفرض ملاقاة سبب آخر فتقبل صورة أخرى فتفسد الاولى وتكون الثانية ويلزم منه أن يتحرك الحركة المستقيمة الى حيز الطبيعة الاخرى وهو محال والممكن لا يفضى الى المحال فدل انه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ولا مماثلة لمادة العناصر هذا حكم بسائط

السماوات ه وأما العناصر فندعى فيها انها لابد وان تنقسم الى حار يابس
كالنار وحار رطب كالهواء وبارد رطب كالماء وبارد يابس كالارض
ثم ندعي أن الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة اعراض فيها لا صور
ثم ندعى انه يتصور ان تستحيل وتتغير في تلك الاعراض كما يسخن الماء
وأنه ينقلب بعض هذه العناصر الى بعض وانه يقبل كل واحد مقدارا
أكبر وأصغر مما هو عليه وانها تقبل الآثار من الاجسام السماوية
وانها لا بد وان تكون فى وسط الاجسام السماوية فهذه سبع
دعاوى (الاولى) ان هذه الاجسام القابلة للتغير والكون والفساد
والتركيب لا تخلو عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لانها
اما تكون سهلة القبول للشكل سهلة الترك له وهو المراد بالرطوبة
واما ان تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال حتى يجوز أن
يتماس منه أجزاء وتبقى غير متصلة فان كانت سريعة الاتصال عبر
عنه بالرطب مثل الماء والهواء وان كانت لا تتصل عند التماس يسمى
ذلك يابسا كالتراب والنار ثم انها لا تخلو عن الحرارة والبرودة
لانها قابلة للمزاج كما سيأتى فلا بد ان تتفاعل وان يؤثر بعضها
فى بعض والا كان مجاورة ولم يكن مزاجا وفعلها اما أن
يكون بالتفريق ويسمى حرارة أو بالتعقيد ويسمى برودة ولذلك

يلحقها الانكسار وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة واللين انما يكون من الرطوبة والصلابة من اليبوسة والملاسة الطبيعية من الرطوبة والخشونة الطبيعية من اليبوسة فاذن أصول هذه الطبايع هذه الاربعة وتلحقها البقية بعدها ولا تخلو هذه الاجسام عن هذه الاربعة * أما الرائحة والطعم واللون فيجوز أن تخلو عنها فلا لون للهواء ولا طعم للمياه ولا للهواء ولا رائحة للهواء ولا أيضا فى الحجر فاذن الكيفيات الملموسة تكون في الاجسام أولا وسابقة على المرئية والمشمومة والمذوقة والمسموعة فاذن يكون الاختلاط الأول لهذه الطبائع الاربعة * وأما الخفة فانها مع الحرارة والثقل مع البرودة وكلما زادت اليبوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة زادت الخفة والثقل فالحار اليابس أشد خفة والبارد اليابس أشد ثقلا واذا لم يكن بد من اجتماع كيفتين لكل جسم كان التركيب أربعة حار يابس ولا شيء أبلغ فيهما من النار وهو البسيط الحار اليابس وحار رطب وهو الهواء وبارد رطب وهو الماء وبارد يابس وهو الارض فاذاً المركبات بعدها دونها في هذه المعاني ويقاربها من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبايع ودليل ان الهواء حار بالطبع انه يطلب جهة فوق اذا حبس في الماء واذا

أوقد النار تحت الماء وحمي تبخر وصار هواء متصاعدا * ثم الهواء
الذى يجاور أبداننا يحس منه البرودة لانه يمتزج بأبخرة اختلطت
به من الماء المجاور له ولولا ان الارض تحمى بالشمس ويحمى بسببها
الهواء المجاور لها لكان الهواء أبرد من هذا ولكنه يحمي الهواء
المجاور للارض الى حدّ ما فتقل البرودة ويكون مافوقه أبرد الى
حدّ ما ثم يترقى الى ماهو حار وان لم يكن مثل النار فى الحرارة *
وأما الارض فهو يابس بارد وبرودته من حيث انه لو ترك بنفسه
لكان بارداً ولولا البرودة لما كان ثقيلا كثيفا طالبا جهة تناقض
جهة النار في البعدفاذن الاجسام البسيطة هذه الاربعة وهي أمهات
الاجسام وسائر الاجسام يحصل من امتزاجها *

﴿الدعوى الثانية﴾ أن هذه الصفات الأربع اعراض وليست
بصور كما ظنه قوم لان الصورة جوهر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان
والأشد والأضعف وهذه الاجسام تتفاوت فى الحرارة والبرودة
فرب ماء أبرد من ماء ولان صورة الماء لوكانت البرودة لكانت
تبطل صورته بالحرارة وكان يجب أن يفارق مكانه الى مكان الحار
ولما كان تبقى حقيقة المائية بل كان يفسد بفساد البرودة ولو كانت
صورة الهواء الخفة والحركة الى فوق لكان اذا حبس فى وسط

الماء في زق لم يكن هواء لزوال صورته فهذه اعراض وانما صورة العنصر طبيعة أخرى أعني انها حقيقة حالة في الهيولى لاتدرك فى نفسها بالحواس وانما المدرك بالحواس من اللون والبرودة والرطوبة أعراض تصدر من تلك الطبيعة وانما عرفت بفعلها فانها تفعل فى جسمها السكون فى محله الطبيعى والرد اليه عند المفارقة ويوجب الميل الذى يعبر عنه بالخفة والثقل ويوجب في كل جسم كيفية خاصة وكمية خاصة فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة واذا أزيلت البرودة عنه بالقسر ردتها اليه عند انقطاع القاسر كما انه يوجب حركة الى أسفل مهما رمى الى فوق قهراً وذلك اذا زالت القوة القاهرة وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر الى أصغر وأكبر فان زال القهر عاد الى مقداره الطبيعى فاذن لكل واحد من هذه الاربع صورة هي حقيقته ووجوده وهذه الكيفيات المحسوسة أعراض

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ انهذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير فيجوز أن يصير الماء حاراً أى تحدث صفة الحرارة في نفس الماء وكذا سائر العناصر وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب (أحدها) أن يجاوره جسم حار مثل النار فانها تسخن الماء (والثانى) الحركة كما ان اللبن يحمى فى الممخض بالحركة والماء الجارى أحرّ من الماء الراكد

واذا حك حجر بحجر حمى وظهر منه النار (والثالث) الضوء فانه اذا صار جسم مضيأ حمى كما ان المرآة الحرّافة تحرق بضوئها وقد خالف قوم في هـذا فقالوا ان الماء لايحمى والارض كذلك وان الهواء لا يبرد فتكلفوا لهـذه الاقسام وجها فقالو اذا جاور الماء النار انفصل من أجزاء النار ما يمتزج باجزاء الماء فيكون الحار أجزاء النار وبرودة الماء تصير مستورة لكون أجزاء النار غالبة والا فهو فى نفسه بارد كما كان ومهما انقطع مـدد النار انفصلت منه أجزاء النار وعادت البرودة ظاهرة بعد ان كانت لا أنها عدمت فاما الشيء فانما يحمى بالحركة لان باطنه لايخلو عن أجزاء من النار فالحركة تخرج الاجزاء الى الظاهر * وأما الضوء فانه لا يجعل غيره حارا فانه ليس بعرض بل هو جسم حار فى نفسه وهو لطيف ينتقل من موضع الى موضع وانما تكلفوا هـذا لانهم ظنوا ان هـذه الاعراض صور فلم يجدوا وجها لزوال برودة الماء مع بقاء صورته فتكلفوا هذا القول لذلك * وقد أبطلنا هـذا الأصل ونتكلم على فساد استنباطهم فى هذه الثلاث *

(أما القسم الاول) وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن فيدل على بطلانه انه ان كان صحيحاً يجب أن يحمى ظاهره

ويبرد باطنه بانتقال الحار من باطنه وليس كذلك فان السهم اذا
كان نصله من رصاص فرمى ذاب كله ولو خرجت الحرارة الى
ظاهره لازداد باطنه انعقادا وبقى كما كان كيف ولو كسر ولمس
حال حرارته بالحركة وجد باطنه أحر مما كان قبل ذلك وكذا ظاهره
وكذا الماء اذا حرك فى الزق زمانا طويلا وجد حارا بجميع أجزائه
حرارة متشابهة فى الظاهر والباطن فدل ان الحرارة حدثت فى
جميع الاجزاء ولم تنتقل * فان قيل الحركة جعلت أجزاء النار التى
كانت فيها حارة بعد ان لم تكن * قيل فهذا اعتراف بالاستحالة
وهو أنها كانت موجودة غير حارة أو ضعيف الحرارة ثم تجددت *
فان قيل النصل يذوب عن حرارة النار التي في الهواء لامن حرارة
في باطن النصل وكذلك يذوب أجزائه * قيل هذا باطل لان الهواء
لا يزيد فى الحرارة على النار الصرف واللابث فى النار أشد إحتراقا
من المتحرك فيها بسرعة لان المؤثر يحتاج الى زمان حتى يؤثر فكان
المتأثر فى الهواء أولى باحتراقه من حركة خفيفة فيه * فان قيل اذا
تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء الى نفسه فيدخل
فى باطنه فيجتمع فيه نيران كثيرة * قيل خروج أجزاء النار منها
الى الهواء أسهل من الدخول فيه فكان ينبغى أن يصير أبرد وأشد

انعقادا لخروج النار منهافان النار تدخل فى مسامه لامحالة وتلك المسام يحتمل خروج النار منها كما يحتمل الدخول فيها بل انفلات النار فى موضع غريب أيسر من تولجها فى موضع غريب فان كانت الحركة تمنع من الخروج فلتمنع من الدخول *

(وأما القسم الثانى) وهو دخول أجزاء النار فى الماء والخشب عند المجاورة فذلك لايمكن انكاره اذ يجوز أن يكون الاختلاط أحد الاسباب ولكن اذا ثبت بما سبق جواز الاستحالة لم يبعد أيضاً أن يستحيل فى نفسه من غير دخول أجزاء النار فيه *

(وأما القسم الثالث) وهو دعوى كون الشعاع جسما حاراً فهو باطل بأمور (الأول) انه كان ينبغي أن لو كان حاراً كلهيب النار أن يستر كلما وقع عليه كما يستر النار ومعلوم انه يظهر الاشياء ولا يسترها بخلاف النار (والثانى) انه كان ينبغي أن يتحرك الى جهة واحدة والضوء يتفشى فى سائر الجهات (والثالث) انه كان ينبغى أن يكون وصوله من موضع بعيد أبطأ من وصوله من موضع قريب ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس وصل ضوءهما الى الارض فى وقت واحد من غير تفاوت (الرابع) انه اذا أشرق البيت من روزنه ثم سدّ فجأة ودفعة واحدة كان ينبغى

أن يبقى البيت مضيئا بتلك الاجسام التي كانت فيه اذ منعت من الانفلات بسد الرزونة فان زعموا أنه زال ضوؤها لما سد الروزن فهو اذن جسم يقبل الضوء تارة والظلمة أخرى فصار الضوء عرضا لجسم فلا حاجة اليه بل ينبغى أن يعترف بالحق وهو أن الارض يقبل الضوء مرة والظلمة أخرى بمقابلة الشمس ومفارقتها (الخامس) ان تلك الاجسام ان كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء فى جميع الهواء والارض وان كانت متواصلة غير متفرقة فكيف تداخل أجسام الهواء واذا لم تداخل كانت متفرقة فكيف يتواصل الضوء على وجه الارض (السادس) انه لو كان ينتقل من الشمس أو السراج أجسام مضيئة لكانت أجزاء الشمس تتحلل وينقص ضوءها فى ثانى الحال لمفارقة الاجزاء المضيئة اياها فان قدر ان تلك الاجسام لاتخرج منها بل هى ثابتة فيها ملازمة لها يتحرك معها عند حركتها وانما تقع على الارض في مقابلتها فقد تقدم الجواب عنه من موضعين حيث قلنا أنها كانت تستر ما وراءها وانها تكون مداخلة لاجسام الهواء فينبغى أن لا يكون منها شئ في الهواء لان جسما واحدا لايجوز أن يبعد عن الارض ويقرب منها فينبغى أن لايخلو الهواء عنه فلو أخرج جسم فى الهواء لكان يجب أن لايقع الضوء

عليه اذ يستحيل أن يقال ان الضوء الذى على الارض علم اعتراض جسم فانتقل اليه (السابع) انه لو كان جسما لكان انعكاسه عن الاشياء الصلبة كالحجر لا عن اللينة كالماء فظهر بهذه العلامات ان الشعاع عرض ومعناه ان الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها اذا كان بينهما جسم شفاف ويكون الجسم المستضيء أيضا سببا لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى بالعكس أو بالانعطاف ومهما قبل الشيء الضوء وكان قابلا للحرارة حدثت الحرارة فيه وهى عرض آخر *

﴿ الدعوى الرابعة ﴾ انها تقبل مقداراً أصغر وأكبر من غير زيادة من خارج كما يكبر الماء مرة ويتصغر أخرى فمهما صار حاراً صار أكبر ومهما برد جمد وصار أصغر وقدره وهو فاتر بينهما وقد سبق ان المقدار عرض فى الهيولى فلا يلزم أن يكون وقفاً على مقدار واحد ولكن نستدل الا ن بالمشاهدة على صحة ذلك فان الخمر في الدن ينتفخ حتى يشقه والقمقمة التي تسمى الصياحة اذا كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحتها انكسرت ولا سبب لذلك الا أن الماء صار أكبر مما كان * فان قيل لعله كبر بدخول أجزاء النارفيه * قيل فكيف يمكن

دخول أجزاء النار فيه ولم يخرج شيء من الماء ولو خرج شيء من الماء فدخل بدله لكان كما كان ولم تنكسر الصياحة ولو قيل النار طلبت جهة الفوق بطبعها فلذلك كسرت * قيل فكان ينبغي أن ترفع الاناء وتطيره لأن تكسره لانه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر اذا كان الاناء قويا وكان وزنه خفيفا ثم كان ينبغي أن تكسر الموضع الذى تلاقيه ولكن السبب فيه ان الماء ينبسط فى جميع الجوانب فيدفع سطح الاناء من كل جانب فينفتق الموضع الذى كان هو أضعف من الاناء من أي جانب كان فاذن المقدار عرض يزيد وينقص والطبيعة المقتضية للمقدار لا تزول ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ما لم يكن قاسر فان وجد قاسر فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه *

﴿ الدعوى الخامسة ﴾ ان هذه العناصر الاربعة يستحيل بعضها الى بعض فينقلب الهواء ماء أو ناراً والماء هواء أو أرضاً وكذلك باقيها وقد أنكر هذا قوم * وبرهانه المشاهدة وهو ان منفخ الحدادين لو نفخ فيه زمانا متطاولا نفخا قويا حمى ما فيه من الهواء واحترق وصار ناراً ولا معنى للنار الا هواء محترق ولو ركب كوز من الزجاج مثلا فى وسط الثلج تركيبا مهندما برد الهواء الذى فى

داخله واستحال ماء واجتمع قطرات على سطحه فاذا كثرت اجتمعت فى أسفله وليس ذلك بدخول الماء فيه من المسام فان الماء الخارج لا ينقص ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى بالدخول من المسام وذلك لايوجد مع الحار وانما يوجد مع البارد المفرط أوالثلج وأيضا لوكان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لاتوجد إلا في الموضع الذى فيه الماء وهى قد توجدعلى طرف من الكوز هو أعلى من الثلج وقد شوهد فى البلاد التى بردها مفرط استيلاء البرد على الهواء الصافى القريب من الأرض فى وقت الصحو وانقلابه ثلجاً وسقوطه الى الارض حتى اجتمع منه شئ كثير من غير غيم * وأما إستحالة الماء هواء فهو ظاهر عند ايقاد النار تحته وتصاعد البخار هواء * فأما استحالة الماء أرضا فقد شوهد ذلك في قطرات الماء الصافى من المطر اذا وقعت على المواضع التي فيها قوة محجرة معقدة فتنعقد فى الحال أحجاراً * وأما استحالة الحجر بالذوبان ماء فيدرك بالتجربة من صناعة الكيمياء وتحليل الاحجار وهذا كله لان الهيولى مشتركة ولا يتعين لها صورة من هذه الصور بذاتها بل تقبل الصور بحسب السبب الذى يلاقيها فاذا تغير السبب تغيرت الصورة وانما يحصل استعدادها لصورة

أخرى بحدوث اعراض تناسب تلك الصورة كالحرارة اذا غلبت على الماء فانه يستعد بها للصورة الهوائية فلا تزال الحرارة تقوى والصورة المائية باقية الى أن تتم قوتها فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائية وتلبس الهوائية من واهب الصور *

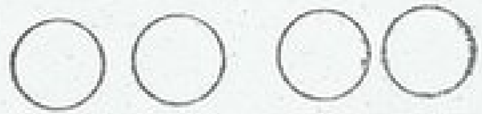
(الدعوى السادسة) ان هذه السفليات قابلة للتأثر من السماويات فأظهر الكواكب تأثير الشمس والقمر اذ بهما يحصل نضج الفواكه ومد البحار اذ بزيادة القمر تكون زيادة المدّ وزيادات الفواكه وأمور أخرى يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية وأظهر آثارها فى السفليات الضوء ثم الحرارة بواسطة الضوء وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة ولو جعلت الحرارة منها بواسطة الضوء كما ان الشمس اذا سخنت الماء حركته الى فوق بالتبخر ولا يدل ذلك على ان الشمس متحركة الى فوق وكذلك حرارته لاتدل على حرارتها بل للسماويات طبيعة خامسة خارجة عن هذه الطبايع كما سبق ولكن هذه الاعراض متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة فالحرارة يلازمها الحركة والضوء تلازمه الحرارة بمعنى أن أحدها يعطى الموضوع استعداده لقبول الآخر حتى يفيض الآخر من واهب الصور فاذن لايلزم بالضرورة أن يكون فعل

الشيء من جنسه لكن الاغلب ان الحاصل في الجسم من جسم آخر يناسب الفاعل فالسخونة من النار والبرودة من الماء والضوء من الشمس وفعل الجسم في الجسم تارة يكون بالمجاورة كما ان النار تسخن بالمماسة جسما آخر والريح تحرك بالمماسة جسما آخر وتارة بالمقابلة كما ان الاخضر اذا قابل حائطاً في موضع شروق الشمس أوجب حصول خضرة في الحائط مثل العكس وكما ان الصورة عند المقابلة للمرآة توجب انطباع مثلها فيها ولو كان مماسا لم توجبه فكذلك مقابلة المتلون للعين توجب حصول مثل صورته في العين عند البعد فأما مع المماسة فلا وليس حقيقة هذا امتداد جزء من المضيء أو خروج صورة من الصور الى العين أو المرآة فان ذلك محال لكن وجود المضيء في مقابلة الجسم الكثيف سبب لحصول مثل صورته فيه بطريق التجدد مهما توسط بينهما جسم شفاف واذا حدث الضوء فيه بسبب استعد للحرارة فصار حاراً ثم ربما يستعد بالحرارة للحركة فيتصاعد بخارا اذا كان ذلك في ماء والمرآة المحرقة انما تحرق من حيث أنها مقعرة مخروطة فتقبل النقطة التي هي مركزها الضوء من جميع أجزاء المرآة بالرد والانعكاس اليها فيشتد ضوؤها واستعدادها للحرارة فتشتد حرارتها فتحرق ولذلك

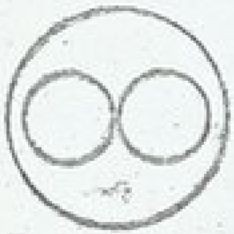
تغلب الحرارة في الصيف لأن ضوء الجسم المضئ انما يقوى بتمام المقابلة لانه انما يفعل بالمقابلة فاذا كانت المقابلة أشد كان الضوء أكثر والمقابلة التامة انما تكون على العمود والشمس في الصيف تكون في جانب الشمال قريبا من وسط رؤسنا ولذلك يكون نهار الصيف أضوء من نهار الشتاء ويكون أحر لامحالة وفى الشتاء ينحرف العمود لميل الشمس عن سمة رؤسنا الى الجنوب فيضعف الضوء فتضعف الحرارة وأعنى بالعمود الخط الذي يخرج من مركز الشمس الى مركز الارض على زاويتين من الجانبين قائمتين فما يميل عنه لتفاوت الزوايا فلا يكون عموداً *

(الدعوى السابعة) ان هذه العناصر ينبغى أن تكون فى وسط السماوات ولا يتصور أن تكون خارجة منها ولا يتصور أن يكون لها في داخل السماوات موضعان طبيعيان بل ينبغى أن يكون مكان كل واحد من العناصر واحدا أما انه لايجوز أن يكون خارجا من هذه السماوات فمن حيث ان هذه الاجسام تستدعى جهتين مختلفتين كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة فلا يتصور أن تكون الا حيث يحيط بها جسم يحدد لجهتها فان فرضت خارجة عن السطح الأعلى من العالم وليس يحيط بهاجسم

فهو محال وان فرضت سماء آخرى حتى يفرض عالمان متجاوران أو

متباعدان هكذا 

كان محالا لانه يكون بينهما بعد وهو خلاء والخلاء محال ولانه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة فيحتاج الى مايوجب اختلاف الجهة وقد بينا ان الجسم لايوجب الجهة من خارج فيحتاج الى جسم ثالث محيط بهما ويحويهما وذلك أيضا محال وهو أن يكونا فى موضعين يحويهما محيط واحد على ما فى هذه الصورة



مثل جسم القمر وجسم العناصر فانهما جميعا فى فلك القمر ومثل ذلك محال ولهذا نقول يجب أن يكون مكان العنصر البسيط واحداً لانه لو فرض له مكان طبيعي بين المكانين وليكن العنصر الذى فرض له مكانان الماء لكان لا يخلو إما أن يميل بالطبع الى أحد المكانين فيكون هو المكان الطبيعى له دون الآخر أو يقصد بعضه أحدهما وبعضه الاخر وهو محال لان الماء بسيط متشابه الاجزاء فينبغى أن تكون حركته متشابهة اذلا

مخصص لبعضها حتى يجب أن يفارق البعض الآخر فالمكان الطبيعى للجسم هو المكان الذي اذا قدر أجزاء ذلك الجسم فى مواضع متفرقة وخليت وطبعها تحركت كلها الى ذلك المكان واجتمع الجسم كله فيه بجميع أجزائه فمكان الكل ما يجتمع فيه أجزاء الكل فلا يؤدى الى المحال الذى ذكرناه فقد بان من هذا ان العالم واحد لا يمكن أن يكون الا كذلك وان أجسامه منقسمة الى ما يستدعى الجهة والى ما يفيد الجهة فالذى يستدعى الجهة لابد أن يكون فى وسط المفيد حتى يتميز جهتاه بالقرب والبعد وان المستدعى (١) الجهة لا بد أن يكون بعضه داخل البعض ولا يجوز أن يكون خارجا عنه وكل هذا يبنى على أصول هى أن هذه الاجسام بسيطة وكل جسم بسيط فله شكل طبيعى وهو الكرة ومكان واحد طبيعى وقد بان ان الخلاء باطل فينبنى على مجموع هذه الاصول تلك النتيجة التى ذكرناها وانما قلنا ان كل جسم فله مكان طبيعي لانه اذا خلا من القواسر فاما ان يسكن فى مكان فنقول هو المكان الطبيعى له أو يتحرك فيتوجه الى الجهة التى فيها مكانه الطبيعى له لامحالة وانما قلنا ينبغى أن يكون واحدا

---

(١) قوله وان المستدعى الخ فى نسخة أخرى وان المفيد للجهة فتدبر

لما ذكرناه حتى لا يلزم المحال وهو افتراق أجزاء البسيط اذا خلا من الحدين حتى يتوجه الى المكانين بعضه الى ذا وبعضه الى ذلك فانه لو توجه الى أحدهما وترك الآخر فالطبيعي ماتوجه اليه *

﴿المقالة الثالثة﴾ فى المزاج والمركبات ولابد فيها من النظر فى خمسة أمور (النظر الأول) فى حقيقة المزاج والمعنى به أن تمتزج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها فى بعض فتتغير كيفيتها حتى يستقر للكل كيفية متشابهة ويسمى ذلك الاستقرار امتزاجا وذلك أن يكسر الحار من برودة البارد والبارد من حرارة الحار وكذلك الرطب واليابس حتى تصير الكيفيات المحسوسة التى بينا انها أعراض للصورة متشابهة لتعادلها بالتفاعل * فأما الصور وهى القوى الموجبة لهذه الكيفيات فانها تكون باقية ببقاء التفاعل لان الصور كلها لو بطلت لكان ذلك فسادا لامزاجا ولو بطلت الصور النارية مثلا وبقيت الصور الهوائية لكان ذلك انقلاب النار هواء لامزاجا ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات لكان تجاورا لامزاجا وحيث قال ارسطو ان قوى العناصر باقية فى المزاجات فانه لايريد بها الا القوى الفاعلة فان نفى قوى التفاعل يدل على الفساد وهو انما استدل بهذا على ان المزاج ليس بفساد

ثم كيف يقع فساد ولو كانت متكافية فلا يفسد البعض البعض وان غلب بعضها بقى الغالب وبطل المغلوب وانقلب الى الغالب وعلى الجملة فلا واسطة بين الجواهر والصور جواهر فلا تقبل الزيادة والنقصان فيلزم من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه والمزاج ينقسم في الوهم الى معتدل والى مائل فالمعتدل غير ممكن الوجود اذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ولا متحرك فانه ان سكن على الارض فالارض غالبة عليه وكذلك ان سكن فى الهواء فان الهواء يكون غالباً عليه وان تحرك من الهواء الى النار فالنار غالبة عليه وان تحرك الى الارض فالارض غالبة عليه وحقه أن لا يسكن فى موضع وأن لا يتحرك الى موضع وذلك محال (النظر الثانى) فى الاختلاط الاول بين العناصر التى تقدم القول فى صفاتها وبساطتها فاعلم ان الارض ينبغى أن تكون ثلاث طبقات * الطبقة السافلة وهى ما تكون حول المركز مائلة الى البساطة فتكون ترابا صرفا وفوقها طبقة تختلط بها رطوبة المياه المنجذبة اليه فتكون طبقة الطين وفوقها طبقة هي وجه الارض وينقسم الى مايستوى عليه البخار والى ماانكشف عنه فما تحت البحر يغلب عليه المائية ومانكشف عنه يغلب عليه اليبوسة بسبب حرارة الشمس والسبب فى ان الماء

غير محيط بالأرض ان الأرض تنقلب ماء فيحصل فى ذلك الموضع وهدة والماء ينقلب أرضا فيحصل بسببه ربوة والارض صلبة ليست بمشاكلة للماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائها الى بعض فيزيل عن نفسه التفاوت ويتشكل بالاستدارة كما يكون ذلك فى الماء والهواء فيميل المرتفع منه الى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء وهذا هو الذى أقتضته العناية الآلهية فان الحيوانات البرية لابد لها من الاغتذاء بالهواء لدوام روحها ولابد أن تكون الارضية غالبة عليها لتكون محكمة ثابتة فلم يكن بدّ من أن تنكشف الارض للهواء فى بعض المواضع ليتم وجود الحيوانات البرية * وأما الهواء فهو أربع طبقات ألطبقة التى تلى الارض فيها مائية من البخارات التى ترتفع اليها من مجاورة المياه وفيها حرارة لان الارض تقبل الضوء من الشمس فتحمى فتتعدى الحرارة الى ما يجاورها وفوقها طبقة لاتخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل حرارة لان حرارة الارض لاترتفع اليها لبعدها وفوقها طبقة هي هواء صاف لان البخار والحرارة المنعكسة عن الارض لايرتفعان اليها وفوقها طبقة فيها دخانية لان الادخنة من الارض ترتفع في الهواء وتقصد عالم الاثير أعنى النار فتكون كالمنتشرة في السطح

الأعلى من الهواء الى أن تتصاعد فتنحرق * وأما النار فانها طبقة واحدة محرقة لاضوء لها بل هى كالهواء وألطف منه ولو كان لها لون منع رؤية الكواكب بالليل ولكان لها ضوء كما للنيران المشتعلة ولون السراج ضوؤه انما يحصل من شوب النار الصافية بالدخان المظلم فيحصل من مجموع ذلك اللون والضوء والا فالنار الصافيـة لا لون لها وحيث تقوى النار فى السراج لا يكون لها لون حتى يظن أنها كالثقبة الخالية ليس فيها الا الخلاء أوهواء فانما النار بالحقيقة تلك واذا حصل لها لون فلكونها مشوبة بالدخان وبالحقيقة فانما ذلك لون الدهن المحترق لا لون النار أولون الحطب المحترق وانما النار مثل الهواء لا لون لها ولا ضوء لها لانها شفافة حيث أنها هواء محترق *

(النظر الثالث) فيما يتكون فى الجوّ من مادة البخار ليس يخفى ان الشمس اذا سخنت الأرض بواسطة الضوء صعدت من الرطب بخاراً ومن اليابس دخانا ويتكون عما يحتبس منهما فى باطن الارض المعادن وعما ينفلت منهما ويتصاعد في الهواء أمور كثيرة لابد من ذكرها أماما يتكون من مادة البخار فهو الغيم والمطر والثلج والبرد وقوس قزح والهالة وغير ذلك فمهما

ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء الى الباردة شئ تكاثف بالبرد
وانعقد به وصار غيما لان البرد أسرع تأثيرا فى قلب البخار الحار
ماء في الهواء وذلك للطف البخار بسبب الحرارة أما ترى انه اذا
دخل الشتاء اشتد حموّ الحمام فأظلم هواء الحمام وتكاثف البخار
لتكاثف الغيم ولذلك يترك الماء وقت العصر فى الشمس لتلطف
الشمس بخاره مهما أريد تبريده بالشمال ليلا وكذلك اذا صب الماء
البارد والحار على الأرض في الشتاء كان الحار أسرع جمودا من
البارد ويظهر ذلك فيمن يتوضأ بالماء الحار فى البلاد الباردة فينجمد
فى الحال على شعر لحيته ولا يكون البارد كذلك وهذه الابخرة
انما تتصاعد من باطن الأرض لما سرى فيها من حرارة الشمس
ولكنها تنفذ وتقوى على الخروج من مسام الارض الامايقع تحت
الجبال الصلبة فانها تمنعه من النفوذ اذ تجرى الجبال منها مجرى
الانبيق الذى يمسك البخار ثم اذا احتبس فيها صار مادة للمعادن
واذا قوى ثم وجد منفذا فى شعوب الجبال ارتفع منه قدر صالح
ثم يختلف فان كان ضعيفا بددته حرارة الشمس فى الجبال وأحالته
هواء ولذلك قلّ مايجتمع فى نهار الصيف منه غيم ويجتمع فى الليل
والشتاء اذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة منه أكثر وان كان ذلك

البخار قويا أو كانت حرارة الشمس ضعيفة أو اجتمع الامران لم تؤثر فيه الشمس فاجتمع وربما تعين الريح أيضا على جمعه بأن تسوق البعض الى البعض حتى يتلاحق فمهما انتهى الى الطبقة الباردة تكاثف وعاد ماء وتقاطر ويسمى مطراً كالبخار يتصاعد عن القدر فينتهى الى غطائها وعندما يلاقى أدنى برودة ينزل فينعقد قطرات عليه فان أدركه برد شديد قبل أن يجتمع ويصير قطرات جمدت وتفرقت أجزائه ونزل كالقطن المندوف ويسمى ذلك ثلجاً وان لم تدركه برودة حتي كان منه قطرات ثم أدركتها حرارة من الجوانب فانهزمت برودتها الى بواطنها وتوفر عليها برد الجو الذى كانت منتشرة فيه وانعقدت سميت حينئذ بردا ولذلك لا يكون البرد الا في الخريف والربيع فتجتمع البرودة في بواطنها باحاطة حرارة ما بظواهرها ومهما صار الهواء رطبا بالمطر رطوبة مع أدنى صقالة صار كالمرآة فالمحازى له اذا كانت الشمس وراءه يرى الشمس فى الهواء كما يراها في المرآة اذا قابلها ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب فيتولد منه قوس قزح وله ثلاثة ألوان وربما لا يكون اللون المتوسط ويكون مستديرا حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحدا فان المرآة انما ترى الصورة اذا كانت على نسبة مخصوصة من الرائى والمرئي

ويستقصي ذلك فى علم المناظر ولا تتم الدائرة اذلوتمت لوقع شطرها
تحت الارض اذ الشمس تكون في قفا الناظر كالقطب لتلك
الدائرة ويكون مرتفعا عن الارض ارتفاعا قريبًا فان كان قبل الزوال
رئى قوس قزح في المغرب وان كان بعده رئى فى المشرق وان كانت
الشمس فى وسط السماء لم يمكن أن يرى الا قوس صغيرة في الشتاء
إن اتفق * والهالة وهى الدائرة المحيطة بالقمر من مثل هذا السبب
أيضا فان الهواء المتوسط بين القمر وبين البصر صقيل رطب
فيرى القمر فى جزء منه وهو الجزء الذي لو كان فيه مرآة لرأى
القمر فيها ثم الشيء الذى يرى فى مرآة من موضع لو كانت مرايا
كثيرة محيطة بالبصر وكانت موضوعة على تلك النسبة لرأى
الشيء فى كل واحدة من المرايا فاذا تواصلت المرايا يرى فى الكل
فيرى دائرة لا محالة * وأما وسطها فانما يرى مظلما لان البخار
المتوسط لطيف فاذا قرب من المضيء انمحق وصار لا يرى واذا
بعد منه صار مرئيًا وليس هو كالذرة ترى فى الشمس لافى الظل
بل هو كالكواكب تختفى بالنهار وتظهر بالليل فلهذا يرى وسط
الدائرة كأنه خال عن الغيم وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة
الهواء وان لم يكن مطر اذ يحصل فى الهواء بها أدنى رطوبة ولم

يكن غبار ودخان يمنع صقالة تلك الرطوبة *

(النظر الرابع) فيما يتكون من مادة الدخان وهو الريح والصواعق والشهب والكواكب ذوات الأذناب والرعد والبرق فاذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار لانه أميل الى جهة الفوق وأقوى حركة من البخار فان ضربه البرد فى ارتفاعه ثقل وانتكس وتحامل على الهواء دفعة وحرك الهواء بشدة كتحريك المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح من ذلك فانها عبارة عن هواء متحرك وان لم يضربه البرد تصاعد الى الاثير واشتعلت النار فيه فيكون منه نار تشاهد وربما يستطيل بحسب طول الدخان فيسمى كوكبا منقضا ثم ان كان لطيفا فاما أن ينقلب نارا صرفة أو ينطفي فلا يري فينمحى لان الدخان يخرج عن كونه مبصراً بأن يصير نارا صرفة وهى النار المحضة أو ينطفي بالبرد في ارتفاعه فينقلب هواء فيصير شفافاً فان كان الملاقى له البرد المؤثر فى الاطفاء فانه يستحيل هواء وان قويت النار أثرت فى التخليص من شوب الدخان فيستحيل كله نارا اذ لا يبرد ثم وان كان الدخان كثيفا واشتعل ولكن لم يكن يستحيل على القرب بقي ذلك زمانا فيرى انه كوكب ذو ذنب وربما يدور مع الفلك اذ النار

متشبثة الاجزاء بأجزاء مقعر الفلك فيدور فى مشايعتها فيدور
هذا الدخان الحاصل في حيزها وان لم يشتمل ولكن كان كالفحم
الذي انطفت النار المشتملة فيه فانه يرى أحمر فيظهر منه علامات
حمر فى الجو وبعضه تزايله الحمرة فيكون كالفحم الذى انمحت ناره
فيرى كأنه ثقبة مظلمة في الهواء ثم ان بقى شئ من الدخان فى
تضاعيف الغيم وبرد صار ريحا وسط الغيم فيتحرك فيه بشدة
ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد وان قويت حركته
وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة الهواء والدخان معا فصارا نارا
مضيئة فيسمى البرق وان كان المشتعل كثيفا ثقيلا محرقا اندفع
بمصادمات الغيم الى جهة الارض فيسمى صاعقة ولكنها نار لطيفة تنفذ
في الثياب والاشياء الرخوة وتنصدم بالاشياء الصلبة كالحديد والذهب
فتذيبها حتى تذيب الذهب في الكيس ولا يحترق الكيس وتذيب
ذهب المذهب ولا يحترق الشئ ولا يخلو برق عن رعد لانهما
جميعا عن الحركة ولكن البصر أحد ادراكا فقد يرى البرق ولا ينتهى
صوت الرعد الى السمع لان البصر يدرك بغير زمان والسمع لا
يدرك مالم يتحرك الهواء الذى بين السمع والمسموع حتى ينتهى
أثره الى السمع وكذلك اذا نظر الناظر الى القصار من بُعدٍ رأى

حركته قبل سماع صوته بزمان ما *

(النظر الخامس) فى المعادن وهى انما تتكون مما يختنق فى الارض من البخار والدخان فتمتزج فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة لقبول صور مختلفة يفيض عليها من واهب الصور فان غلب الدخان كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت وربما يغلب البخار فى بعضه فيصير كالماء الصافي والمنعقد المتحجر يكون منه الياقوت والبلور وغيرهما وتعسر اذابة هذا النوع بالنار ولا ينطرق تحت المطارق فان الانطراق والذوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية وما فيها من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت * فأما الذى يذوب وينطرق كالذهب والفضة والنحاس والرصاص فهو الذى استحكم امتزاج الدخان منه بالبخار وقلة الحرارة المخفية في جوهرها وبقيت فيها رطوبة ودهنية وذلك لكثرة تأثير حرارته في رطوبته حتى انكسرت به برودته وامتزجت به الهوائية وبقي فيه شيء من الارضية مع الهوائية فهذا يذوب في النار لان مافيه من الكبريت يعين النار على الاذابة فتسيل الرطوبة وتقصد التصاعد فتجذبها الارضية المتشبثة به فيحصل من تصعد ذلك وجذب هذا حركة دورية لا يتفرق أجزاؤها لاستحكام امتزاجها فان كان الامتزاج ضعيفا

تصعد البخار وانفصل من الثقيل الجاذب الى أسفل فاذا كثرت عليه النار ينقص لانفصال البخار فصار كلسا كالرصاص وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن الانعقاد كان أقبل للانطراق تحت المطارق وما انعقد ولم يقبل الاذابة إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ وخلطا به وسريا فيه تسارعت اليه الاذابة مثل سحالة الحديد والطلق والخارصينا وكل ما عقده البرودة ألانه الحرارة مثل الشمع وكلما عقده الحر أذابه البرد مثل الملح فانه ينعقد بالحر مع مشاركة من يبوسة الارض فان الحرارة تعين الرطوبة واليبوسة جميعا ويزيد فيهما وكل ما كانت المائية فيه غالبة ينعقد بالبرودة وكل ماغلبت فيه الارضية انعقد بالحرارة فاذا كان في الشيء أرضية ورطوبة والارضية أشد مناسبة للحرارة ينعقد بالبرد وتعسر اذابته كالحديد وتفصيل هذا يستدعي تطويلا ومنه تتفرع صناعة الكيميا وصناعات كثيرة سواها *

﴿ المقالة الرابعة في النفس النباتي والحيواني والانساني ﴾

(القول فى النفس النباتى) كما ان اختلاط الدخان والبخار يوجب استعدادا لقبول صورة المعادن فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن وأقرب الى الاعتدال وأبعد من

بقاء التضاد فى الكيفيات الممتزجة فيستعد لقبول صووة أخرى
أشرف من صورة الجمادات حتى يحصل فيه النمو الذى لا يكون
فى الجمادات وتسمى تلك الصورة نفسا نباتية وهي التى تكون في
النجم وفى الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال (أحدها) التغذية
بقوة مغذية (والثانى) التنمية بقوة منمية (والثالث) التوليد بقوة
مولدة والغذاء عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذى بالقوة لا بالفعل
واذا وصل الى المغتذى أثرت فيه القوة المغذية وهى قوة محيلة للغذاء
تخلع صورته وتكسوه صورة المغتذي فينتشر فى أجزائه ويلتصق
به ويسدّ مسد ما تحلل من أجزائه ٠ وأما النمو فهو عبارة عن زيادة
الجسم بالغذاء فى أقطاره الثلاثة على التناسب اللائق بالنامى حتى
ينتهى الى منتهى النشوء مع التفاوت الذي يليق به أعنى فيما ينخفض
من أجزاء النامي ويرتفع ويستدير ويستطيل والقوة التى يليق لها
هذا الفعل تسمى منمية فان هذه القوى لا ندرك بالحس بل يستدل
عليها بالفعل اذ كل فعل فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من
الفعل (والقوة المولدة) هى التى تفصل جزأ من جسم شبيها به بالقوة
ليستعد لقبول صورة مثله كالنطفة من الحيوان والبذرة من
الحبوب ثم القوة الغاذية لا تزال عاملة الى آخر العمر ولكن تضعف

فى آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن احالة جسم الغذاء

(وأما القوة المنمية) فانها تفعل الى وقت البلوغ وكمال النشوء ثم تقف فاذا وقفت النامية من حيث الزيادة فى المقدار لا من حيث الزمان انتهضت المولدة وقويت *

(القول فى النفس الحيوانى) فان اتفق مزاج أقرب الى الاعتدال وأحسن مما قبله استعد لقبول النفس الحيوانى وهو أكمل من النباتي اذ فيه قوى النباتي وزيادة قوتين (احداهما) المدركة (والأخرى) المحركة فان الحيوان عبارة عما يدرك ويتحرك بالارادة وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجعان الى أصل واحد ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض فمهما حصل الادراك انبعثت الشهوة حتى يتولد منها الحركة إما الى الطلب وإما الى الهرب * والقوة المحركة لابد لها من الارادة ولا تكون الارادة الا من الشهوة والنزوع اما أن يكون الى الطلب ويحتاج اليه لطلب الملائم الذى به بقاء الشخص كالغذاء أو بقاء النوع كالجماع ويسمى هذا النوع من النزوع قوة شهوانيـة * وإما أن يكون الى الهرب والدفع ويحتاج اليه لدفع ما ينافي ويضاد دوام البقاء ويسمى القوة الغضبية والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية والكراهة عن ضعف

القوة الشهوانية وهما محركتان للقوه المحركة المنبثة في العضلات والاعصاب على سبيل البعث والاستحثاث على مباشرة الحركة فالقوة التي في العضلات مؤتمرة والقوة النزوعية باعثة آمرة * وأما القوة المدركة فتنقسم الى ظاهرة كالحواس الخمس والى باطنة كالقوة الخيالية والمتوهمة والذاكرة والمتفكرة كما سيأتى تحقيقها ولولا ان للحيوان قوة باطنة سوى الحواس لكان اذا تصورا كل شئ مثلا دفعة واحدة استبشمه لا يمتنع منه ثانيا مالم يذقه دفعة أخرى بالأكل فانه أكل فى الأول لانه لم يعرف انه مضر فلولا انه بقي فى ذكره تلك الصورة لكان لايعرفه اذا رآه ثانياً انه مضر وذلك الذكر أمر وراء الرؤية والشم وسائر الحواس فلولا ان هذه الحواس الخمس تؤدى ماتدرك من الصور الى قوة أخرى واحدة جامعة للكل تسمى حسا مشتركا لكنا اذا رأينا شيئاً أصفر لا ندرك انه حلو مالم نجد ادراك ذلك المذوق أولا أعنى العسل فان العين لا تدرك الحلاوة والذوق لا يدرك الصفرة فلا بد من حاكم يجتمع عنده الامران حتى يحكم بأن الاصفر حلو وليس هذا الحكم للذوق ولا العين وانما ذلك لقوة أخرى باطنة ليست واحدة من الحواس الظاهرة ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تدرك

العداوة من الذئب فهرب منه فان العداوة لاترى * وهذه مجامع القوى ولا بد من تفصيلها *

﴿القول فى تحقيق الادراكات الظاهرة﴾

أما حس اللمس فظاهر وهو قوة مبثوثة فى جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل وهذه القوة تصل الى أجزاء اللحم والجلد بواسطة جسم لطيف كالحامل لها يسمى روحا ويجرى فى شباك العصب وبواسطة العصب يصل وانما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب كما سيأتى وما لم تستحيل كيفية البشرة الى شبه المدرك من البرودة والحرارة أو غيرها لم تكن مدركة ولذلك لاندرك الاماهو أبرد منه وأسخن فأما المساوى لها في الكيفية فلا تؤثر فيه فلا تدركه * وأما الشم فانه قوة فى زائدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثديين وانما تدرك بواسطة جسم ينفعل من الروائح ويمتزج أو يختلط به أجزاء ذى الرائحة وذلك مثل الهواء والماء وليس يلزم أن يكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء بل لايبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه لا بان تنتقل

الرائحة اليه فان ذلك محال في العرض وقد بينا استحالة انتقال الاعراض ولولم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء لما انتشرت الرائحة فراسخ وقد حكى اليونانيون ان الرخمة انتقلت برائحة الجيف التى حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة مائتي فرسخ الى المعركة في بلدة لم تكن حواليها رخمة بل كانت الرخمة منه على مائتى فرسخ وذلك بقوة حواس الطير وانفعال الهواء وقبوله لرائحة الجيف * وأما البخار المتصاعد من الجيف فلا يمكن ان ينتشر أجزاؤه الى هذا الحد * وأما السمع فانه قوة مودعة في عصبة مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة عليه مد الجلد على الطبل وهي تدرك الصوت والصوت عبارة عن تموج الهواء بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف أو قلع بحدة فان كان من قرع اصطك منه الجسمان وانفلت الهواء بشدة وان كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة وحدث الصوت عند التموج في الهواء ويصل الى حيث تصل حركة التموج فاذا انتهت تلك الحركة الى الهواء الراكد الذى فى الصماخ انفعل بها ذلك الهواء الراكد المجاور لتلك العصبة وهى مفروشة على أقصى الصماخ فحدث فيهاما يحدث فى جلد الطبل من الطنين فتشعر بذلك الطنين

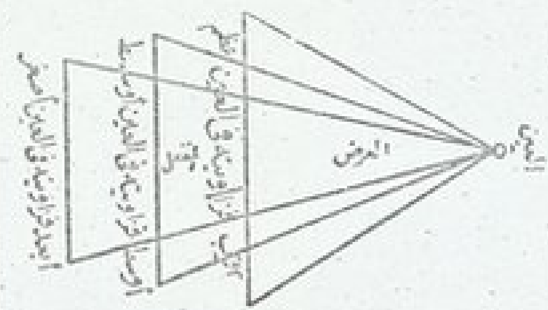
القوة المودعة فى تلك العصبة والحركة تحدث في الهواء موجا مستديرا كما يحدث الموج المستدير في الماء اذا ألقي فيه حجر فتنتشر منه دوائر صغار ولا تزال تلك الدوائر تتسع وتضعف فى حركتها الى أن تمحى فكذلك يحدث فى الهواء وكما ان الطاس اذا كان فيه ماء وألقي فيه حجر نشأت عنه دائرة الى أطراف الطاس المحيطة بالماء انصدمت بها تلك الدائرة ثم انعطفت الى الوسط الى موضع ابتدأت فيه فكذلك موج الهواء اذا انصدم بجسم صلب ربما انعطف فيكون منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزيده دوام الصوت فى الطشت والحمام والصريخ تحت الجبل * فاما الذوق فهو بقوة مودعة فى العصبة المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها المنبسة على ظهر اللسان فانها تأخذ طعم ذى الطعم وتستحيل اليه وتتصل بتلك العصبة فتدركها القوة المودعة في العصبة * وأما البصر فهو قوة دراكة للالوان والاشكال مودعة فى ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ والابصار هو عبارة عن أخذ صورة المدرك أعني انطباع مثل صورته في الرطوبة الجليدية من العين التى تشبه البرد والجمد أى الجليد وهى مثل المرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة

الانسان المقابل للمرآة فيها بتوسط جسم شفاف بينهما الا بأن ينفصل
من المتلون شئ ويمتد الى العين ولا بان ينفصل من العين شعاع
فيمتد الى الصورة فان كليهما محالان في الابصار وفي المرآة ولكن
يحدث مثال صورته فى المرآة وفى عين الناظر ويكون استعداد
حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الشفاف * وأما حصوله فمن
واهب الصور وكل ادراك فى الحواس الخمس بل وغيرها انما هو
عبارة عن أخذ صورة المدرك فاذا حصلت الصورة فى الجليدية
أفضت الى القوة الباصرة المودعة فى ملتقى العصبتين المجوفتين
النابتتين من مقدم الدماغ على هذه الصورة



فأدركته النفس بتوسط الحس المشترك
كما سيأتى شرحه ولو كان للمرآة نفس لادركت مما يقابلها
ويحصل فيها مثال صورته * وأما سبب تأثير البعد فى أن يرى
الصغير كبيرا فهو ان الرطوبة الجليدية كرية ومقابلة الكرة
انما تكون بالمركز فاذا فرضنا سطحا مستديرا كالترس في مقابلة
كرة العين أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء الذي
بين السطح والعين وانفعال طبقة العين عن الهواء الى أن ينتهى
الى الروح الباصر ويكون المنفعل وهو الهواء مخروط الشكل

قاعدته سطح المدرك ورأسه ينتهى الى الروح الباصر ورأسه زاوية مجسمة هى المدرك بالحقيقة فاذا ازداد سطح المرئى الذى هو قاعدة المخروط بعدا من العين طال المخروط وصغرت زاويته أعنى رأسه الذى ينتهى الى الحدقة وكلما بعد سطح المرئى أعنى قاعدة المخروط طال المخروط وبطوله يدق رأسه أي يصغر الزاوية المدركة فى الحقيقة الى أن ينتهى من الصغر الى حد لاتقوى القوة الباصرة على ادراكه فيغيب المرئى عن الادراك وهذه



صورته ولو كان المرئى غير مستدير لكان أيضاً الهواء المنفعل بينه وبين الحدقة شكلا مخروطاً يحيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئي وينتهى رأسه الى الحدقة على زاوية أو زوايا* ويستقصى علم ذلك من الكتب الموضوعة فى علم المناظر من الرياضات وفي هذه القدر كفاية لغرضنا - وهذا الذى استقر عند (ارسطاطاليس) فى كيفية الادراك وأما من قبله فقالوا لابد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى يحصل الاحساس قالوا واذا استحال أن ينفصل من المبصر صورة وتمتد الى العين فلا بد وان ينفصل من العين جسم لطيف هو

الشعاع ويتصل بالمبصر وبواسطته يحصل الابصار وهذا محال اذ
متى تتسع العين لاجسام تنبسط على نصف العالم ونصف كرة
السماء فاستبشع هذا طائفة من الاطباء فاحتالوا له وقالوا ان الهواء
المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير من
العين واشتباكه بشعاع الهواء حتى يصيرا كالشيء الواحد فى أقل
من طرفة العين ويصير بمجموعهما آلة في الابصار وهذا أيضاً محال
من وجوه (الاول) ان الهواء ان كان يصير آلة يبصر بها حتى
يكون هو المبصر (كالحدقة) مثلا فحينئذ اذا اجتمع جماعة من
ذوى الابصار فينبغي أن يقوى ادراك الضعيف البصر الذى معهم
فان شعاعه ان ضعف عن احالة الهواء فهذه الاشعة الكثيرة
اشتبكت بالهواء فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الابصار
كما يستعين بقوة ضوء السراج وان كانت الصورة المبصرة لا تظهر
فى الهواء بل فى العين ولكن بواسطة الهواء يصل اليها فأي حاجة
فى خروج الشعاع والهواء متصل بجرم العين والمبصر متصل بالهواء
فينبغى أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع (الوجه الثانى) وهو
مبطل لأصل الشعاع وان الشعاع لا يخلو اما أن يكون عرضاً
فيستحيل عليه الانتقال أو جسما فيلزم منه محال لانه ان كان لا يبقى

متصلا بالعين ممتدا مثل الخطوط فلا يؤثر فى العين ما انفصل عنها وان بقى متصلا به فينبغى أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقا وينبغى أن يكون مثل خيط ممدود فاذا هبت ريح أمالته الى موضع آخر وأخرجته عن استقامته فيجب أن يرى ماليس على مقابلته بامالة الريح اياه أو يقطع اتصاله فيمنع الرؤية (والثالث) أنه لو كان ينفصل من العين مائلا فى المبصر لكان يدرك المبصر قريباً وبعيدا على وجه واحد من غير تفاوت في القدر لان الملاقى مطابق للملاقى في الحالين مهما لم يقدر مقابلة فى مثل مخروط كما سبق ولا يمكن أن يقال ان الشعاع يقع على بعضه اذا بعد لأنه يبصر جميع المرئي بعيدا أو قريبا وقد يرى فى بعض الاحوال أكثر فهذه هي الادراكات فالمدركات الخاصة بها هي الالوان والروائح والطعوم والاصوات وما ذكر فى اللمس ويدرك بواسطة هذه الاشياء خمسة أمور أخر وهى الصغر والكبر والبعد والقرب وعدد الاشياء وشكلها مثل الاستدارة والتربيع والحركة والسكون وتطرق الغلط الى هذه التوابع أكثر من تطرقه الى تلك الاصول *

* القول فى الحواس الباطنة *

إعلم أن الحواس الباطنة أيضا خمسة * الحس المشترك والقوة

المتصورة والقوه المتخيلة والقوة الوهمية والقوة الذا كرة * أما الحس المشترك فهو حاسة منها ينتشر تلك الحواس واليها يرجع أثرها وفيها يجتمع وكأنها جامع لها اذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض والصوت لما كنا نعلم ان ذلك الابيض هو ذاك المغنى الذى سمعنا صوته فان الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للاذن * وأما القوة المتصورة فعبارة عن الحافظة لما ينطبع فى الحس المشترك فان الحفظ غير الانطباع والقبول ولذلك كان الماء يقبل الصورة والشكل وينطبع فيها ولا يحفظها والشمع يقبل الشكل بقوة اللين ويحفظ بقوة اليبوسة ومهما حلت آفة بمقدم الدماغ بطل حفظ المتخيلات وحصل النسيان للصور * وأما الوهمية فهى التي تدرك من المحسوس ماليس بمحسوس كما تدرك الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى وهى للبهائم مثل العقل للانسان * وأما الذا كرة فعبارة عما يحفظ هذه المعانى التى أدركتها الوهمية فهى خزانة المعانى كما أن المتصورة الحافظة للصور المنطبعة في حس المشترك خزانة للصور وهاتان أعنى الوهمية والذا كرة فى مؤخر الدماغ والمشترك والمصورة في مقدمه * وأما المتخيلة فهى قوة فى وسط الدماغ شأنها التحريك لا الادراك أعنى أنها تفتش عما في خزانة

الصور وعما فى خزانة المعانى * فانها مركوزة بينهما وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط فتصور انسانا يطير وشخصا واحدا نصفه انسان ونصفه فرس وأمثال ذلك وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق بل تركب ماثبت فى الخيال متفرقا أو تفرق مجموعا وهذه تسمى مفكرة فى الانسان والمفكرة بالحقيقة هى العقل وانما هذه آلته فى الفكر لا أنها المفكرة فانه كما ان ماهيات الاسباب هى التى بها تتحرك العين فى الجحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الابصار والتفتيش عن الغوامض فكذلك ماهيات الاسباب هى التى بها يتأتى التفتيش عن المعانى المودعة فى الخزانتين فطبع هذه القوة الحركة فلا تفتر ولا فى حالة النوم فمن طبعها سرعة الانتقال من الشئ الى ما يناسبه إما بالمشابهة وإما بالمضادة أو بان كان مقترنا به فى الوقوع الاتفاق عند حصوله فى الخيال ومن طبعها المحاكاة والتمثيل حتى اذا قسم عقلك الشئ الى أقسام حاكاه بشجرة ذات أغصان وان رتب شيئا على درجات حاكاه بالمراقي والسلالم وبها يتذكر مانسى فانها لاتزال تفتش عن الصور التي في الخيال وينتقل من صورة الى صورة قربت منها حتي تعثر على الصورة التى منها أدرك المعنى المنسى فيتذكر بواسطتها مانسيه

وتكون نسبة تلك الصورة الى حضور مايقارنها ويتعلق بها نسبة الحد الاوسط الى النتيجة اذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة فهذه هى القوى الظاهرة والباطنة وهي بجملتها آلات اذ المحركة ليست الا لجلب المنافع أو دفع المضار والمدركة ليست الا كالجواسيس التي تقتنص بها الاخبار فالمصورة والذاكرة لحفظها والمتخيلة لاحضارها بعد الغيبة فلا بد من أصل يكون هذه كلها آلة له وتجتمع اليه وتكون مسخرة له وسببه يعبر عن ذلك الأصل بالنفس وليس هو الجسم اذ كل عضو من الجسم هو أيضاً آلة وانما أعد لغرض يرجع الى النفس فلابد اذاً من نفس تكون هذه القوى والاعضاء آلات لها ٭

﴿ القول فى النفس الانسانى ﴾

اذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالا بلغ الى الغاية التى لايمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها مثل نطفة الانسان التي حصل نضجها فى بدن الانسان من أغذية هي ألطف من اغذية الحيوان ومن أغذية النبات وبقوى ومعادن أحسن من واهماومعادنهمافيستعد لقبول صورة من واهب الصورهى أحسن لصور وتلك الصورة هى نفس الانسان وللنفس الانسانى قوتان

(احداها) عالمة (والاخرى) عاملة والقوة العالمة تنقسم الى القوة النظرية كالعلم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث والى القوة العملية وهى التى تفيد علما يتعلق بأعمالنا مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغى أن يفعل وهذا العلم قد يكون كليا كما ذكرناه وقد يكون جزئيا مثل قولنا زيد لا ينبغى أن يظلم والقوة العاملة هى التي تنبعث باشارة القوة العلمية التي هى نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلا عمليا ولكن تسميتها عقلا بالاشتراك فانها لا ادراك لها وانما لها الحركة فقط ولكن بحسب مقتضى العقل وكما ان القوة المحركة الحيوانية ليست الا لطلب أو هرب فكذا القوة العاملة فى الانسان الا أن مطلبها عقلى وهو الخير والثواب متصل بما بعده والنفع فى العاقبة وان كان مؤلما في الحال بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية وللنفس الانسانى وجهان وجه الى الجنبة العالية وهي الملأ الأعلى اذ منها يستفيد العلوم وانما القوة النظرية للنفس الانسانى باعتبار هذه الجهة وحقه أن يكون دائم القبول ووجه الى الجنبة السافلة وهى جهة تدبير بدنه وانما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة ولاجل البدن ولا يمكن شرح القوة العقلية الانسانية الا بذكر حقيقة الادراكات وأقسامها ليتبين ان هذه القوة خارجة عنها وزائدة عليها فنقول

قد ذكرنا ان معنى الادراك هو أخذ صورة المدرك الا ان هذا الاخذ على مراتب (الاول) ادراك البصر فانه يدرك الانسان مثلا مركبا مع لوازمه وتوابعه ولا يدركه مجردا بل يدرك معه لونا مخصوصاً ووضعا مخصوصا وقدرا مخصوصاً وهذه توابع لولم تكن هى بأعيانها لكان هو انسانا مع عدمها فانه ليس انسانا بها بل هى عوارض غريبة التحقت بالانسان وليس للبصر قوة تجريد الانسانية عن اللواحق الغريبة ثم يحصل منه صورة في الخيال يطابق صورته فى الإبصار أعنى ان صورته أيضا في الخيال مع الوضع والقدر واللون وجميع لواحقه الغريبة كما كانت في الابصار غير مجردة عن اللواحق البتة ولا تخالف الا فى أمر واحد وهو ان الجسم المبصر لوانعدم أو غاب بطل الابصار ولم تبطل صورته الباقية في الخيال أعنى فى القوة التى تسمى مصورة فكانها صارت أبعد عن المادة قليلا حيث لم يستدع وجودها المادة وحضورها كما يستدعيها الابصار ولما كانت الصورة بقدرها ووضعها وأطرافها ووسطها وسائر أجزائها تحصل فى الخيال لم يمكن ان يحصل الا في آلة جسمانية لان أجزاء المقدر بمقدار وأطراف لا يتميز الا فى جسم كما لا يتميز الصورة الا في جسم هو مرآة أو ماء فهاتان

القوتان أعني البصر والخيال جسمانيتان* واما الوهمية فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معاني غير محسوسة مثل عداوة السنور للفارة والشاة للذئب وموانقة الشاة لسخلتها وهي أيضا متعلقة بالمادة لانه لو قدر عدم ادراك صورة الذئب بالحس لم يتصور ادراك هذه فهذه القوة أيضا جسمانية وملتصقة بأمور غريبة عن حقيقة المدرك زائدة على ماهية غير مجردة عنها ومعلوم انا ندرك الانسانية بحدها وحقيقتها أو مجردة بحيث لا يقترن بها شيء غريب اذ لو لم يدرك ذلك مجردا لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع غريب كلها في حقه وعوارض له ليست داخلة في ماهيته فاذن لها فينا قوة تدرك الماهية غير مقترنة بشيء من هذه الامور الغريبة بل مجردة عن كل أمر سوى الانسانية وندرك السواد المطلق مجردا عن كل أمر سوى السوادية فكذلك سائر المعاني * وهذه القوة تسمى عقلا وهذه المجردات لا يقدر الخيال على ادراكها فانا لانقدر على ان نتخيل انسانا الا على بعد منا أو قرب أو على قدر في الصغر أو الكبر أو قاعدا أو قائما أو عاريا أو كاسيا وهذه الامور غريبة عن ماهية الانسان فليس للخيال هذا الادراك ولا أيضا للابصار وهو حاصل فينا فهو اذن بقوة أخرى وتلك القوة هي المطلوب

المسمى عقلا وبهذه القوة يقتنص الانسان العلم بالمجهولات بواسطة
الحد الاوسط فى التصديقات وبواسطة الحد والرسم في التصورات
وتكون الادراكات الحاصلة فيها كلية لانها مجردة فتكون
نسبتها الى آحاد جزئيات المعنى نسبة واحدة وليس ذلك الشئ
لسائر الحيوانات سوى الانسان ولهذا كانت كلها على نمط واحد
فى جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق عليها مع اختلاف أنواعها
وليس لها الا مقدار حاجتها فانها تختص بالطبع على سبيل الالهام
والتسخير فاذن خاصية الانسان التى لا يشاركه فيها الحيوانات هى
التصور والتصديق بالكليات وله استنباط المجهول بالمعلوم في
الصناعات وغيرها وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس
واحدة كما سبق * ثم نقول ان للقوة العقلية مراتب ولها بحسبها
أسامى فالمرتبة الاولى ان لا يحصرها شئ من المعقولات بالفعل
بل ليس لها الا الاستعداد والقبول كما فى الصبي وتسمى حينئذ عقله
عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور
المعقولة (أحدهما) نوع الاوليات الحقيقية التى تقتضى طبعها ان
تطبع فيه من غير اكتساب بل تقبلها بالسماع من غير نظر كما بيناه
(والثاني) نوع المشهورات وهى في الصناعات والاعمال ابين فاذا ظهر

فيه ذلك سمى عقلا بالملكة أى قد ملك كسب المعقولات النظرية قياسا فان حصل بعد ذلك فيه شيء من المعقولات النظرية باكتسابه اياها سمى عقلا بالفعل كالعالم الغافل عن العلوم القادر عليها مهما أراد فان كانت صورة العلوم حاضرة فى ذهنه سميت تلك الصورة عقلا مستفادا أى علما مستفادا من سبب من الاسباب الالهية يسمى ذلك السبب ملكة أو عقلا فعالا ولا يجوز ان تكون هذه الادراكات بآلة جسمانية بل المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع فى جسم ولا يفنى بفناء الجسم بل يبقى حيا أبد الآبدين اما متلذذا واما متألما وذلك الجوهر هو النفس ويدل على كون ادراك العقل بغير جسم عشرة أمور سبعة هى علامات قوية مقنعة بعدمها وثلاثة هى براهين قاطعة (العلامة الاولى) ان الحواس المدركة بآلة جسمانية اذا أصاب الآلة آفة فاما ان تدرك واما ان يضعف ادراكها أو يغلط فيه (الثانية) انها لاتدرك آلتها اذ البصر لا يدرك نفسه ولا آلته (الثالثة) انها لو كان فيها كيفية مالم يدركها وانما يدركها أبداً غيرها حتى ان سوء المزاج اذا صار متمكنا في البدن جوهر بآلته مثل الدق لم يدرك ذلك قوة اللمس (الرابعة) انها لا تدرك

نفسها فان الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه وهو الوهم لم يمكنه (الخامسة) انها اذا أدركت شيئا قويا لم يمكنها الادراك للضعيف بعده وعقيبه بل بعد زمان فلا تسمع الصوت الخفى عقيب القوى الهائل ولا اذا للون الضعيف عقيب الضوء الظاهر ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقيب الحلاوة القوية فانها اذا انفعلت بمدركها القوى لم تقبل سرعة الانفعال بمدركها الضعيف لاشتغال المحل بذلك المدرك القوى واشتباكه به (السادسة) انها لو هجم عليها مدرك قوى ضعفت الآلة وفسدت فقد تفسد العين بقوة الشعاع ويفسد السمع بالصوت الهائل (السابعة) ان القوي الجسمانية تضعف بعد الاربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن وهذا الذى ذكرناه كله ينعكس فى القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها لنفسها وتدرك ما يقدر انه آلتها كالقلب والدماغ وتدرك الضعيف بعد القوى والخفي بعد الجلى وربما تقوى بعد الاربعين فى غالب الامر * فان قيل القوة العقلية أيضا قد تقصر عن الادراك بالمرض الذى يظهر فى مزاج البدن بل قصورها أو تعطلها عند تعطيل آلاتها لا يدل على انها لا فعل لها فى نفسها بل يجوز أن تكون فساد الآلة مؤثرا فيها من وجهين (أحدها) أنه اذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن

جهة المعقولات فان النفس اذا اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة واذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الالم واذا اشتغلت بنظر معقول لم تدرك فى حال الشغل غيره فيشغلها شىء عن شىء فلا يبعد ان يشغلها ضعف الآلة والحاجة الى اصلاحها (والوجه الثانى) ان الآلة الجسمانية ربما تحتاج القوة اليها ابتداء ليتم لها الفعل بنفسها بعد حصولها كما يحتاج من يقصد بلدة مثلا الى دابة فاذا وصل استغنى عنها فاذاً فعلٌ واحد بغير آلة يدل على ان له فعلا فى نفسه وتعطل الفعل بتعطيل الآلة يحتمل هذين الوجهين الذين ذكرناهما فلا حجة فيه (الثامنة) وهى البرهان ان العلم المجرد الكلى لا يجوز ان يحل فى جسم منقسم لان العلم الكلى لا ينقسم والجسم ينقسم وما لا ينقسم لا يحل فيما ينقسم والعلم لا ينقسم فاذا لا يحل العلم فى جسم وهذه المقدمات لا يمكن النزاع فيها اذ الجزء الذى لا يتجزى قد بطل فلا يكون العلم فيه واذا كان فى جسم منقسم انبسط فيه كالحرارة واللون فاذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول بزعم الزاعم والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم اذ ليس له بعض البتة فاستحال أن يحل فى الجسم وان قيل فلم قلتم ان العلم الواحد لا ينقسم قيل العلم بالمعقول المجرد ينقسم الى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة

وقبول قسمة كالعلم المجرد بالوجود وكالعلم بالوحدة فانه لا بعض للمعلوم فلا بعض للعلم الذى هو مثال مطابق له والى ما يتوهم فيه كثرة كالعلم بالعشرة والعلم بالانسان الذى هو متقوم من الحيوان والناطق وهما الجنس والفصل وهذا النوع ربما يظن ان له أجزاء اذ يقول القائل العشرة لها جزء والعلم بها مثال لها ومطابق إياها فالعلم بها له جزء وكذلك العلم بالانسان وهو محال فان العشرة من حيث هى عشرة لاجزء لها إذمادون العشرة ليس بعشرة فليست كالماء الكثير فان بعضه اذا قسم فهو ماء بل هى كالرأس مثلا فانه واحد لكل انسان ولا جزء له من حيث هو رأس بل له جزء من حيث هو جلد ولحم وعظم وكونه جلدا ولحما وعظما غير كونه رأساً وكونه رأساً لا يقتضى أن يكون له جزء فان الرأس من حيث هو رأس لا ينقسم وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد فلا يكون معلوما واحداً، واما الانسان فهو معلوم واحد لانه من حيث انه انسان شيء واحد وله صورة واحدة كلية ولاجل وحدتها تصير معقولا فيكون واحدا لا يقبل القسمة على انا نقيم برهانا على استحالة القسمة وهو انه لو انقسم العلم بانقسام الجسم لكان أحد القسمين فى جزء وهذا الجزء المفروض فيه قسم العلم

الواحد لا يخلو اما أن يخالف الكل أو لا يخالف فان لم يخالف أحدهما الآخر في شيء أصلا كان الجزء مثل الكل وذلك محال اذ يخرج عن كونه جزأ وان كان مخالفا فلا يخلو اما أن يخالفه مخالفة النوع للنوع ومخالفة الشكل للون وهو محال اذ لا يكون الشكل داخلا فى اللون وكل جزء فهو داخل في الكل واما ان يخالفه بعد كونه داخلا فيه مخالفة الحيوان للانسان وهي مخالفة الجنس للنوع وان كان داخلا فيه أو مخالفة الواحد للعشرة وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع لانه يؤدى الى أن يكون العلم بالحيوان في جزء والعلم بالناطق في جزء آخر فليس فى كل واحد منهما علم للانسان فيؤدى الى أن لا يكون العلم بالانسان حاصلا بل ليت شعرى اذا قدرنا الجزئين أحدهما فوق مثلا والآخر أسفل فالعلم بالجنس بأيهما يختص ولم يستحق أحدهما أن يكون محلا للجنس والآخر محلا للفصل ثم ان تركب الانسان من الحيوان والناطق فلا يتركب الحيوان من عدد يتمادى الى غير نهاية بل ينتهي الى أول واحد والا فيؤدى الى أن لا يعلم الشيء الا بعد علوم غير متناهية وذلك محال وان كان يخالفه في المقدار مخالفة الواحد للعشرة فلا يخلو إما أن يكون ذلك الجزء علما أو لا يكون

علما فان لم يكن علما أدى ذلك الى أن يحصل من أجزاء ليست علوما وهو كما يقال حصل من جزئين هما شكل وسواد وهو محال وان كان ذلك الجزء علما فمعلومه ان كان هو معلوم الكل كان الجزء مساويا للكل وان كان معلوم آخر استحال أن يكون الكل علما غير العلم بالاجزاء اذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم بالسواد العلم بالقدرة وان كان العلم بالجزء معلوم الكل فقد فرضنا ذلك فى معلوم واحد لا جزء له فدل على أن القسمة محال (والتاسعة) وهى برهان أيضا المعقول المجرد يحصل فى النفس للانسان كما سبق ويكون مجردا عن الوضع وعن المقدار فتجريده لا يخلو اما أن يكون باعتبار محله أو باعتبار ما منه حصل وباطل أن يكون باعتبار ما منه حصل فان الانسان انما يتلقى حد الانسان وحقيقته ويحصل ما هيته فى عقله من انسان شخصى له قدر مخصوص لكن العقل يجرده عن القدر والوضع فبقي انه منزه عن الوضع والقدر لمحله لا لما منه أخذ وحصل وذلك ان محله أعنى نفس الانسان يميزه عن القدر والوضع والا فكل حال في ذى وضع وقدر يكون له قدر ووضع بسبب محله لا محالة (والعاشرة) اعلم ان كل ما يقدر آلة للعقل من قلب أو دماغ فالعقل قادر على ادراكه

فاذا أدركه قادرا كه لا يكون الا بحصول صورة فيه اذ هذا معنى كل ادراك فالصورة الحاصلة لا تخلو اما أن تكون عين صورة الآلة أو غيرها بالعدد ولكن تماثلها وباطل أن يكون هى عين صورة الآلة فانها حاضرة أبدا فيها فينبغى أن يكون أبدا مدركا لها وليس كذلك فانه تارة يعقلها وتارة يعرض عن ادراكها والاعراض عن الحاضر محال وان كان غيرها بالعدد فاما أن يحل في نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بذاتها وليست فى الجسم واما أن يكون بمشاركة الجسم حتى يكون هذه الصورة المغايرة فى التعين فى القوة فى الجسم الذى هو الآلة وهى مثل الجسم فيؤدى الى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد وذلك محال كما يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد فانا بينا ان الاثنينية لا تكون الا بنوع مفارقة وههنا لا مفارقة فان كل عارض يذكر لاحدى الصورتين فهى للصورة الاخرى موجود وبذلك يصيران متطابقين وقد ظهر استحالته (دليل حادى عشر) هو انا قد ذكرنا فيما تقدم ان كل قوة جسمانية فلا تكون الا قوة على متناه والقوة على مالا يتناهى لا تكون فى الجسم البتة والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمانية وغيرها لانهاية لها اذ ما يمكن أن

يدركه العقل من الحسيات والمعقولات ليس محصورا فيستحيل أن تكون القوة العقلية جسمانية فأما برهان انها لا تفنى بفناء الجسم فيتقدم عليه انها حادثة مع الجسم لانها لو كانت موجودة قبل الجسم لكانت النفوس اما واحدة واما كثيرة وباطل أن تكون كثيرة فان الكثرة لا تكون الا باختلاف وتغاير بالعوارض واذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف فلا يتصور الاختلاف وان كانت واحدة فهو محال أيضاً لانها في الابدان كثيرة والواحد لا يصير كثيرا كما لا يصير الكثير واحدا الا اذا كان له حجم ومقدار فيتصل مرة وينفصل أخرى ودليل كثرته في الابدان ان معلوم زيد ليس معلوم عمرو ولو كان نفساً واحدا لما كان الشيء معلوما لنفس ومجهولا بعينه لنفس أخرى اذ يكون الشيء معلوما للنفس الواحدة ومجهولا لها وذلك محال ولكنا نقول مع انها حدثت مع الاجسام فليست حادثة بالاجساد اذ قد سبق ان الجسم لا يكون سببا لاختراع شيء البتة لاسيما ما ليس بجسم بل سببها واهب الصور وهو جوهر عقلي أزلي ويبقى المعلول ببقاء العلة وذلك الجوهر باق * فان قيل كما يفتقر حدوثها الى البدن فكذلك بقاؤها * قيل البدن شرط لحدوث النفس لا علته وكأنه شبكة بها

يقتنص من العلة هـذا المعلول أو يستخرج من هذه العلة فبعد الوقوع فى الوجود بواسطة الشبكة لايحتاج الى بقاء الشبكة ووجه كونه شرطا لاعلة ان العلة لو صدرت منها نفس لكانت اما واحدة أو اثنتين أو عددا غير متناه في كل لحظة وكل ذلك محال اذ ليس عدد أولى من عدد فلا ترجيح لواحد من الاعداد ولو اقتصر على واحد لم يكن له مخصص أيضاً فان امكان الثانى منه كامكان الاول فلما لم يترجح امكان الوجود على امكان العـدم بقى العدم مستمرا الى أن تستعد النطفة لان تكون آلة لنفس يشتغل بها فصار وجود النفس حينئذ أولى من عـدمها واختص عددها بعـدد النطف المستعدة فى الارحام وهذا شرط الابتداء ليترجح الوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعلته لابالمرجح * وأما برهان بطلان التناسخ فان النفس اذا تركت تدبير البـدن بفساد المزاج وخروجه عن قبول التدبير فلا يخلو اما أن يكون مشتغلة بتدبير حجر أو خشب ومالا يستعد لقبول التدبير فيصير نفساً له وهو محال أو يشتغل بتـدبير نطفة استعدت لقبول التدبير لا بة نطفة سواء كانت نطفة انسان أو حيوان أو غيره وهو الذى ظنه قوم وذلك محال لان كل نطفة استعدت لقبول النفس استحقت حدوث نفس

من الجوهر العقلي الذي هو مبدأ النفوس استحقاقا بالطبع لا بالانحراف والاختيار فيؤدى الى اجتماع نفسين لبدن واحد وهو محال فان استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس بازاء منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم سراج حاضر أشرق نور السراج ونور الشمس جميعا ولا يمتنع نور الشمس بنور السراج فكذلك لا يمتنع تاثير النطفة لقبول النفس من مبدئها بوجود النفس في العالم غير مشغولة ببدن فيؤدي ذلك الى اجتماع نفسين في بدن واحد وما من شخص الا وهو يشعر بنفس واحدة فالتناسخ محال

﴿ المقالة الخامسة ﴾

(فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال) لاشك أن النظر فى العقل الفعال يليق بالالهيات وقد سبق اثباته وصفته وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن بل من حيث تأثيره فى النفوس بل ليس النظر فى تأثيره وانما هو فى النفس من حيث تأثرها به ولنذكر في هذه المقالة دلالة النفس على العقل الفعال ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالاخلاق المذمومة ثم سبب الرؤيا

الصادقة ثم الرؤيا الكاذبة ثم سبب ادراك النفس علم الغيب ثم اتصالها بعالم العلوم ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها فى اليقظة صورا لا وجود لها من خارج ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها ثم وجود الانبياء ووجه الحاجة اليهم فهذه عشرة أمور (الاول) دلالة النفس على العقل الفعال ووجهه ان النفس الانسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة والمعانى الكلية فى الصبي بالقوة ثم تصير عالمة بالفعل وكل ما خرج من القوة الى الفعل فلا بدله من سبب يخرجه الى الفعل فاذا لا بد للنفس في خروجها فى حال الصبي من القوة الى الفعل من سبب وهذا أيضاً لا بدله من سبب ويستحيل أن يكون ذلك السبب جسما لان الجسم لا يكون سببا لما ليس بجسم كما سبق والعلوم العقلية تقوم بالنفس التى ليست بجسم ولا هى منطبعة في جسم فلا تدخل فى المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر أو يحاذيها فيؤثر فيها فاذن يكون السبب جوهرا مجردا عن المادة وهو المعنى بالعقل الفعال لان معنى العقل كونه مجردا ومعنى الفعال كونه فاعلا فى النفوس على الدوام ولا شك في أن هذا من الجواهر العقلية التى سبق اثباتها فى الالهيات وأولاها بان تنسب اليه العقل الاخير من العقول العشرة التى ذكرناها

والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف فى الناس وفى الانبياء بواسطة الملائكة (الثانى) كيفية حصول العلوم فى النفس فذلك ان المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل فى الخيال لايحصل منها المعانى الكلية المجردة ولكنها في ابتداء الصبي تكون فى حكم صورة مظلمة فاذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة فى الخيال فوقع منها فى النفوس المجردات الكلية حتى يأخذ من صورة زيد صورة الانسان الكلى ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلى وغير ذلك كما تقع من صور المتلونات عند اشراق الشمس عليها مثلها فى الابصار السليمة والشمس مثال العقل الفعال وبصيرة النفس مثال قوة الابصار والمتخيلات مثل المحسوسات فانها محسوسة مرئية بالقوة فى الظلام فى العين مبصرة بالقوة فلا يخرج الى الفعل الا بسبب آخر وهو اشراق الشمس فكذلك هذا ومهما أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة في الخيال العرضى عن الذاتى وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية فيكون مجردة ويكون كلية أيضاً إذ أبطل وجود العقل الجزئية بحذف المخصصات التي هى عرضية خارجة عن الذات فبقى أمر واحد مجرد نسبته الى جميع الجزئيات

نسبة واحدة (الثالث) السعادة وهى ان النفس اذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال وأنست بالاتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر الى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال فاذا انحط عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال لان النفس باقية والعقل الفعال باق أبدا والفيض من جهته مبذول فانه لذاته والنفس مستعدة للقبول بجوهرها اذا لم يكن مانع وقد زال المانع فدام الوصال لان البدن وان كان تحتاج اليه النفس لما فيه من الحواس والقوى في الابتداء لتحصل بواسطة التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية وتقتنصها بواسطتها اذ ليس يمكنها فى الابتداء كسب المعقولات الا بواسطة الحواس فالحاسة نافعة فى الابتداء كالشبكة وكالمركوب الموصل الى المقصد ثم بعد الوصول الى المقصد يصير عين ما كان شرطا وبالا عليها بحيث تكون الفائدة فى الخلاص منه لكونه مانعا للنفس من التمتع بالمقصود بعد الوصول وشاغلا لها وكذلك هذا وانما كانت هذه سعادة لانها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف وانما كانت لذة لما بينا من قبل ان معنى اللذة ادراك كل قوة لما هو

مقتضى طبعها بغير آفة وخاصية طبع النفس المعارف والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه فان هذه العقليات ليست للحس أصلا وقد ظهر انه لا قياس للذة القوة العقلية الى لذة القوة الحسية وظهر أن سبب خلوّنا عن ادراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا وقد سبق هذا فى الالهيات فاذا كانت المعارف التى هى مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها المعرفة بالله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الوجود منه الى غير ذلك من المعارف حاضرة حتى اشتغلت النفس بها وهى فى البدن عن أن تصير مستغرقة بالبدن وعوارضه مستوعبة لهمتها مادام اتصالها وكمل حالها بعد فراق البدن والتذت بها لذة لا يدرك الوصف كنهها وانما ليس يشتد الشوق والرغبة فى هذا الآن لعدم ذوقه كما لو وصفت لذة الجماع للصبي وليست له شهوة لم يرغب فيه بل ربما يعاف صورة الجماع وهذه اللذة العقلية انما تكون لنفس كملت في هذا العالم فان كانت منزهة عن الرذائل ولكنها منفكة عن العلوم وهمها مصروف الى المتخيلات فلا يبعد أن يتخيل الصورة الملذة كما في النوم فيتمثل لها وصف في الجنة من المحسوسات فيكون بعض الاجرام السماوية موضوعا لتخيلها اذ لا يمكن التخيل الا بجسم (الرابع القول فى الشقاوة)

وهي أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التى هى مقتضى
طبعها فاذا حيل بينها وبين ماتشتهيه فقد تشق وانما تصير محجوبة
بأن تتبع الشهوات وتقصر الهمة على مقتضى الطبع البدنى وتؤثر
هذا العالم الخسيس الفانى فترسخ بالعادة تلك الهيئة فيها ويتأكد
شوقه اليها فيفوته بالموت آلة درك المشوق واقتناص العلوم ويبقى
الشوق والنزوع وهى الالم العظيم الذى لاحد له وذلك يمنع من
الوصال والاتصال بالعقل الفعال لان النفس في هذا العلم لايمنع
دوام اتصالها لكونها منطبعة فى البدن وان كانت ليست في البدن
كما بينا ولكن لاشتغالها بعوارضه وشهواته ونزوعه اليه وعشقه
الطبيعى الذي يحول بين النفس ومقتضى طبعها ولكن لايحس
فى هذا العالم بألم ذلك لشغل البدن اياها كالمشغول بالقتال أو الخوف
فانه قد لايشعر بالالم وقد شرحنا أسباب ذلك فاذا فارقت البدن
بالموت ارتفع ذلك الشاغل وبقى الشوق وفاتت الآلة أعنى الحواس
والقوى البدنية التي يفيض بها المعقولات وعدم المركب الذى
يوصل الى المقصد وصار الشوق الى ماتعوده وألفه من الحس
صارفا له الى مافاته ومانعا اياه عن الاتصال بمقتضى طبعه وهو
البلاء العظيم المخلد وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع

الشهوة وأما الذى استكمل القوة العقلية فحصل المعارف ولكنه اتبع الشهوات فذلك يبقى هيئة الشهوات والنزوع اليها فى نفسه فيجاذبها الى جهة الطبيعة السفلى وماحصله من المعارف فى جوهره يجذب نفسه الى الملأ الاعلى ويحصل من تضاد المتجاذبين ألم عظيم هائل ولكنه ينقطع ولا يخلد لان الجوهر قد كمل وهذه الهيئة عارضة وقد انقطع أسبابها بالموت فلم يبق ما يؤكدها ويجددها فتمحى بعد زمان ولا يتعذب أبداً ويكون قرب الزوال وبعده بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا أخبرتك الشريعة بأن المؤمن الفاسق لايخلد فى النار * وأما من اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مباديه ثم تركه يتضاعف عقابه لانه ينضاف الى آلامه تحسره على مافاته مع كونه مشتاقا اليه وان ما لايعرف قدره لايشتاق اليه فلا يشعر بفواته ولا يتحسر عليه كما لو قتل ملك وأخذ الملك من أولاده وله ولدان (أحدهما) صبي لايعرف ما الملك (والآخر) أكبر قد عرف الملك ومارسه ولم يصل بعد الى استكماله واستدامته فانه لاشك يكون أعظم حسرة وأشد من أخيه الذاهل عن قدر مافاته ألما وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا (أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه) وقال النبي صلى الله

عليه وسلم (من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا)
﴿الخامس في سبب الرؤيا الصادقة﴾ وليعلم أولا ان معنى النوم
انحباس الروح من الظاهر الى الباطن والروح عبارة عن جسم
لطيف مركب من بخار الاخلاط معتصبة القلب وهو مركب
القوى النفسانية والحيوانية وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة
الي آلاتها ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الاعصاب المؤدية
الى الحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة وكذلك اذا
شدت يد الانسان شداً محكما أحس بخدر في أطراف اليد مما يلي
الأنامل وبطل في الحال حسه الى أن يحل فيعود الحس بعد زمان
وهذا الروح بواسطة العروق الضوارب منتشر الى الظاهر من
البدن وقد يتحجز في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة من
كثرة الحركة ومثل اشتغال الباطن لنضج الغذاء ولذلك يغلب
النوم عند الامتلاء ومثل أن يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي أثره
في الباطن والظاهر جميعا ولنقصانه ولزيادته أسباب طبية والاعياء
معناه نقصان الروح بالتحلل بسبب الحرارة وميل الرطوبة والثقل
الذين يظهران فيه فيمنعانه عن سرعة الحركة كما يغلب وقوعه عن
من أطال المقام في الحمام وبعد الخروج منه وتناوله الشيء المرطب

للدماغ فاذا ركدت الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها بسبب من هذه الاسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لاتزال مشغولة بالتفكر فيما توردده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة للفراغ وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التى فيها نقش الموجودات كلها المعبر عنها فى الشرع باللوح المحفوظ فانطبع فيها أعنى فى النفس ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء لاسيما مايناسب أغراض النفس ويكون مهما لها ويكون انطباع تلك الصورة فى النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة فى مرآة أخرى يقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وكل مايكون فى احدى المرآتين يظهر في الاخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس فى الصورة وحفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف القوة المتخيلة الحاكية للاشياء بتمامها فتصدق هذه الرؤيا ولا يحتاج الى التعبير اذ يكون ماراه بعينه وان كانت المتخيلة غالبة وادراك النفس للصورة ضعيفا سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأتة النفس بمثال كتبديل الرجل بشجرة والعدو بحية أو الى تبديله بما يشبهه ويناسبه مناسبة مّا أو بما يضاده كما أن من

رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت وكذا بالعكس وهذه الرؤيا تحتاج الى تعبير ومعنى التعبير أن يتفكر المعبر فى أن هذا الذى بقي في حفظه من الصور التى رآها ما الذى يمكن أن تكون النفس قد رأته حتي انتقل الخيال منه الى هذا الباقي فى الحفظ ويكون ذلك لمن يتفكر فى شيء فينتقل خياله الى غيره ثم منه الى غيره حتى نسي ما كان يتفكر فيه أولا فيكون طريقه فى التذكر والتخيل وذلك بان يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته فيتذكر السبب الموجب له ثم يتأمل فى ذلك حتى يتذكر بسببه وهكذا وربما يعثر فى تخيله على الاول الذى انجر به الى هذا الاخير ولما كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص انشعبت وجوه التعبير وصارت تختلف بالاشخاص والاحوال والصناعات وفصول السنة وصحة النائم ومرضه وصار لا ينال الا بضرب من الحدس ويغلط فيه ويغلب عليه الالتباس (السادس) اضغاث الاحلام وهي المنامات التى لا أصل لها وسببها حركة القوة المتخيلة وشدة اضطرابها فانها فى أكثر الاحوال لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات وكذلك فى حال النوم لا تفتر أيضا فى أكثر الاحوال فمهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بمحاكاتها كما تكون فى

حال اليقظة مشتغلة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة باضطرابها اذا كانت قد قويت بسبب من الاسباب فلا تزال تحاكي وتخترع صورا لا وجود لها وتبقى في الحافظة الى أن يتيقظ النائم فيتذكر ما رآه فى المنام ويكون لمحا كاتها أيضاً أسباب من أحوال البدن ومزاجه فان غلب على مزاجه الصفراء حاكاها بالاشياء الصفر وان كان فيه افراط الحرارة حاكاها بالنار والحمام الحار وان غلبت عليه البرودة حاكاها بالثلج والشتاء وان غلبت السوداء حاكاها بالاشياء السود والامور الهائلة وان كانت النفس مشغولة تفكر نسيت بخيال بقية التفكر فلا يزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهمة فيها وانما حصلت صورة النار مثلا فى المتخيلة عند غلبة الحرارة لان الحرارة التى في موضع يتعدى الى غيره اذا كان مجاورا له ومناسبا كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انه يكون سببا لحدوثها اذا عقلت الاشياء موجودة وجودا فائضاً بأمثاله على غيره فالقوة المتخيلة منطبعة فى الجسم الحار ويؤثر به تأثيرا يليق بطبعه وهى ليست بجسم أعنى المتخيلة حتى يقبل الحرارة نفسها لكن يقبل من الحرارة المقدار الذى فى طبعها قبوله وهى صورة الحار وصورة النار وأمثاله هذا هو السبب فيه (السابع

في سبب معرفة الغيب فى اليقظة) اعلم ان سبب الحاجة الى النوم لادراك علم الغيب بالرؤيا ما أوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها حتى اذا ركدت الحواس اتصلت النفس بالجواهر العقلية واستمدت للقبول منها ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين (أحدهما) أن لقوى النفس قوة لا يشغلها الحواس ولا يستولى عليها بحيث يستغرقها ويمنعها من شغلها بل يتسع ويقويها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجمع فى حالة واحدة بين أن يتكلم ويكتب فمثل هذه النفوس يجوز أن يفتر عنها فى بعض الاحوال شغل الحواس ويطلع الى عالم الغيب فيظهر لها منه بعض الامور فيكون مثل البرق الخاطف وهذا النوع من النبوة ثم ان ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه وكان وحيا صريحا وان قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون هذا الوحى مفتقر الى التأويل كما يفتقر تلك الرؤيا الى التعبير (والسبب الثاني) ان يغلب على المزاج اليبس والحرارة حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع وذلك لضعف خروج الروح الى الظاهر فهذا أيضا لا يستحيل

أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيتحدث به ويجرى على لسانه وكانه أيضا غافل عما يحدث به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهان من الاعراب فيحدثون بما يكون موافقا لما سيكون وهذا النوع نقصان والسبب الاول نوع كمال *

(الثامن فى سبب رؤية الانسان في اليقظة صورا لاوجود لها) وذلك ان النفس قد تدرك الغيب ادراكا قويا فيبقى عين ما أدركه فى الحفظ وقد تقبله قبولا ضعيفا يستولى عليه المتخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة فاذا قويت تلك الصورة في المصورة استصحب الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية اليه من المصورة والمتخيلة * والابصار هو وقوع صورة فى حس المشترك فان الصورة الموجودة من خارج ليست بمحسوسة بل هى بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك فالمحسوس فى الحقيقة هى الصورة الحادثة فى الحس بسبب الصورة الخارجة فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر فلا فرق بين ان تقع الصورة فى الحس المشترك من خارج أو من داخل فانها كيف مايكون محسوسة يكون حصولها إبصارا فمهما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه

مبصرا له وان كانت الاجفان مغمضة أو كان فى ظلمة أيضا والذى يرى الانسان فى اليقظة انما لاينطبع فى الحس المشترك حتي يصير مبصرا لان الحس المشترك مشغول بما يؤدى اليه الحواس من الظاهر وهي أغلب ولان العقل يكسر على المتخيلة اختراعها ويكذبها فلا يقوى تصورها فى اليقظة فمهما ضعف العقل عن ردّها وتكذيبها بسبب مرض من الامراض لم يبعد أن ينطبع فى الحس المشترك مايقع فى المتخيلة فيرى المريض صورا لاوجود لها بل اذا غلب الخوف واشتد توهم الخائف للمخوف وتخيله اياه وضعفت النفس والعقل المكذب فربما يمثل للحس صورة المخوف منه حتى يشاهد ويبصر مايخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة والقول الذى يحدث به فى الصحارى وبما يسمع من كلامه هذا سببه وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد مايشتهيه ويمد اليه يده كأنه يأكله ويرى صورا لاوجود لها بسبب ذلك (التاسع فى أصول المعجزات والكرامات) وهى ثلاث خواص *

(الخاصة الأولى في قوة النفس فى جوهرها) بحيث يؤثر فى هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة بان يؤثر فى استحالة غيرها ويؤثر فى استحالة الهواء غيما ويحدث مطرا كالطوفان

أو بقدر الحاجة للاستسقاء أو ما يجرى مجرى ذلك وهو ممكن
فانه قد ثبت فى الالهيات أن الهيولى مطيعة للنفوس ومتأثرة بها
وان هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية وهذه
النفس الانسانية من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها وهي
التى كانت نسبتها اليه نسبة السراج الى الشمس فان ذلك لا يمنع من تاثير
كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثرا في التسخين والاضاءة
كالشمس فكذلك نفس الانسان تؤثر فى هيولى العالم ولكن
الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص وذلك بدنها
وكذلك اذا حصلت فى النفس صورة مكروهة استحال مزاج
البدن وحدثت رطوبة العرق واذا حدثت فى النفس صورة الغلبة
حمى مزاج البدن واحمرّ الوجه واذا حصلت صورة مشتهاة فى
النفس حدثت فى أوعية المني حرارة مبخرة مهيجة للريح حتى
يمتلئ به عروق آلة الوقاع فتستعد له وهذه الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة التى تحدث فى البدن من هذه التصورات
ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى بل عن مجرد
التصور فاذا صار مجرد التصور سببا لحدوث هذه التغيرات في
هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه اذ ليست

فى البدن فيجوز أن يؤثر في بدن غيره مثل هـذا التأثير أو دونه ولكن فيـه أولى وأكثر إذلها ببدنها بحكم علاقة البعثة لحدوثها معه وعشقها له بالطبع ميل اليه ولاينكر مثل هذا العشق الطبيعى فان الصبي ربما وقع فى نار أو فى ماء فالقت أمه نفسها في النار وراءه بالطبع فاذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر هو فرع بدنها فمن أين يبعد عشقها لبدنها بالطبع وان لم يكن حالة في بدنها ولا في بدن الولد وهذه العلاقة العشقية هي التي يقصر تأثيرها عليه وقد يتعدى أثر بعض النفوس الى بدن آخر حتى يفسد الروح بالتوهم ويقتل الانسان بالتوهم ويعبر عن ذلك بانه إصابة العين ولذلك قال عليـه الصلوة والسلام (ان العين لتدخل الرجـل القبر والجمل القدر) وقال عليـه الصلاة والسلام أيضا (ألعين حق) ومعني ذلك ان المصيب بالعين يستحسن الجمل مثلا ويتعجب منه ويتفق أن يكون نفسه خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل فينفعل الجمل عن توهمها ويسقط فى الحال واذا كان هذا ممكنا لم يبعد ان تقوى نفس من النفوس على الندور قوة أكثر من هـذا فيؤثر فى هيولى العالم باحداث حرارة وبرودة وحركة وجميع تغاير العالم السفلي يتشعب عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجوهر وغيره

ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة ۞

(الخاصة الثانية للقوة النظرية) هى أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم فان النفوس منقسمة الى ما يحتاج الى التعليم والى مايستغنى عنه والمحتاج الى التعليم منه مايؤثر فيه التعليم وان طال تعبه ومنه مايتعلم سريعاً وقد يوجد من يستنبط الشئ من نفسه من غير معلم بل العلوم كلها لو تؤملت لوجدت مستنبطة من النفوس فان المعلم الاول لم يكن متعلما من معلم بل يرتقى ذلك الى من عرف من نفسه وما من ناظر الا وهو يذكر استنباطات كثيرة قد استنبطها من نفسه من غير معلم وذلك بأن تخطر النتيجة بباله فيتنبه للحد الأوسط كانه الذى فى نفسه من حيث لا يدرى أو يتبدر للحد الأوسط فتحضر النتيجة كمن نظر الى سقوط الحجر الى أسفل فيخطر له انه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر ينزل من أعلى الى أسفل ثم يخطر له ان اختلاف الجهتين لا يكون الا فى البعد من جسم والقرب منه وذلك لايتصور الا بمحيط ومركز فينكشف له بذلك أن السماء هى محيطة ولا بد من وجودها أو ينظر فى حدوث الحركة فيخطر له ان كل حادث فلا بد له من

سبب حادث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية ويعرف ان ذلك لايمكن الا بحركة دورية ثم يسبق له ان الحركة الدورية لا تكون بالطبع فانها رجوع الى مافارقتـه من الوضع فيحتاج الى النفس والنفس الى العقل كما سبق فهذا وأمثاله غير محال واذا خطر فليس بمحال أن يتمادى الى آخر المعقولات إما فى زمان طويل أو قصير ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها فى زمان قصير من غير تعلم فيقال انه نبيّ أو ولى ويسمى ذلك كرامـة أو معجزة للنبي وهو ممكن وليس بمحال واذا كان يمكن التصور الى حـد يمتنع عن الفهم من التعلم جاز أن يترقى الكمال الى حد يغنى عن التعليم وكيف لا يمكن هذا وكم من متعلمين فى مدة واحـدة يسبق أحدهما الآخر بحقائق العلوم مع ان اجتهاده أقـل من اجتهاد المسبوق ولـكن شدة الحدس وقوة الذكاء أعطته ذلك فالزيادة فى هذا من الممكنات *

(الخاصة الثالثة للقوة المتخيلة) أن النفس قد تتقوى كما سبق وتتصل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكى المتخيلة ماادركت بصور جميلة وأصوات منظومة فيرى فى اليقظة ويستمع ما كان يراه ويسمعه في النوم للسبب الذى ذكرناه فتكون الصور المحاكية

المتخيلة للجوهر الشريف صورة عجيبة فى غاية الحسن وهو الملك الذي يراه النبيّ أو الولى أو يكون المعارف التى تصل الى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحس المشترك فيكون مسموعا فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل فهذه طبقات النبوة ومن اجتمعت له هذه الثلاثة فهو النبي الأفضل وهو فى الدرجة القصوى من درجات الانسان وهى متصلة بدرجات الملائكة لكن الانبياء فى هذه يتفاضلون يكون للواحد منهم خاصيتان من هذه الثلاث وقد يكون له خاصة واحدة وقد لا يكون الا مجرد الرؤيا وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف وبه يتفاوت منازلهم فى القرب من الله تعالى وملائكته (العاشر) فى اثبات أن النبي لابد له أن يدخل تحت الوجود وان يصدق بدخوله فى الوجود وذلك ان العالم لا ينتظم الا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل والا تقاتلوا وهلك العالم وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلا والعناية الالهية لم تقتصر عن ارسال السماء مدرارا فنظام العالم لا يستغني عمن يعرفهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ولا يشتغل بذلك كل واحد وهذا النظام موجود فى العالم فاذن سبب النظام موجود

ومن هو سبب النظام فى العالم فهو خليفة الله فى أرضه اذ بواسطته يتم فى خلق الله تعالى الهداية الى مصالح الدنيا والآخرة والا فالخلق دون الهداية لايفضى الى خير ولذلك قال تعالى (قدر فهدى) وقال عزّ وجلّ (أعطى كلّ شئ خلقه ثم هدى) فالملك واسطه بين الله تعالى والنبي * والنبيّ واسطة بين الملك والعلماء * والعلماء واسطة بين النبي والعوام * والعالم قريب من النبى * والنبي قريب من الملك والملك قريب من الله سبحانه وتعالى ثم تتفاوت درجات الملائكة والانبياء والعلماء فى مراتب القرب تفاوتا لا يحصى ـ فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية والالهية والطبيعية) من غير اشتغال فى تميز الغث من السمين والحق من الباطل * ولنفتتح بعد هذا بكتاب ﴿ تهافت الفلاسفة ﴾ حتى يتضح بطلان ماهو باطل من هذه الآراء * والله الموفق لدرك الحق بمنه وحوله * والحمد لله حمد الشاكرين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله أجمعين آمين

بحمد الله تبارك وتعالى قد تم طبع كتاب

مقاصد الفلاسفة

﴿ لحجة الاسلام الغزالى ﴾

وهو الكتاب النفيس الذى كان مختبأ فى خزائن الملوك ومتاحف الامراء (أما موضوع الكتاب) فاسمه يغنى عن بيانه وعنوانه يكفى عن تبيانه * وبقدر التوفيق والتأييد بذلنا من الجهد فى الحصول عليه بالنفس والنفيس * حتى عثرنا عليه من البلاد النائية ما أبرزه في عالم المطبوعات * لبنى العصر العاشقين للعلم * المحبين للرقي الحقيق * وقد بذلنا كل ما فى الاستطاعة لتنقيحه وتصحيحه وتهذيبه وترتيبه ومن حسن الصدف أن عثرنا على نسخة قديمة عند الاستاذ (الشيخ رشيد الرافعى) نجل العلامة المرحوم مفتى الديار المصرية سابقا * مولانا الشيخ عبدالقادر الرافعى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه وان كانت ناقصة من قسم الطبيعيات

الا أنها ساعدت كثيرا على حسن التصحيح حتى جاء كتابا نادر المثال عزيز المنال زينة فى عالم المطبوعات وبهجة لعشاق العقليات وكيف لا وناسجه وحيد الامة الاسلامية على التحقيق ورئيس أهل الحقيقة والتدقيق امام الأئمة ﴿ الغزالى ﴾ معجزة الاسلام فخر العلماء الاعلام * ووافق ختام طبعه وشروق شمس وضعه يوم الاثنين الموافق

١٤ محرم الحرام سنة ١٣٣١ من

الهجرة النبوية على صاحبها

أفضل الصلاة وأزكى

التحية آمين

آمين

﴿ فهرست القسم الاول اجمالا ﴾

من

مقاصد الفلاسفة

لحجة الاسلام الغزالي رحمه الله

صحيفة

صحيفة

﴿ فهرست القسم الثانى اجمالا من مقاصد الفلاسفة ﴾

﴿ فهرست القسم الثالث اجمالا من مقاصد الفلاسفة ﴾

﴿ تم ﴾

أساس التقديس للامام الرازى وسلوك المالك فى تدبير الممالك ومتن
تهذيب الكلام والمنطق وبحر الكلام للنسفى وتنوير المشرق
شرح تهذيب المنطق ومجموع اثني عشر حاشية على العقائد النسفية
وفتاوى ابن تيمية وحاشية الشاه جلبي على السيد على السراجية